

FORNUFTENS SITUERING OG KRITIKKENS KOSMOPOLITISERING

**Foucault, Habermas, Beck og
fornyelsen av
Frankfurterskolens tenkning**

Navn: Halvor Finess Tretvoll

Semester: Vår 2008

Studieordning: Ny

Sted: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet ved Universitetet i Oslo

SAMMENDRAG

I tråd med den kritiske teoritradisjonens tilnærming plasserer denne studien seg i skjæringspunktet mellom fornuftskritikk og samtidsdiagnostikk. Fra dette utgangspunktet forsøker jeg å gjennomføre en *faghistorisk rekonstruksjon* av den kritiske teoriens utvikling fra 1930-tallet til vår tid. Jeg ønsker å vise hvordan Jürgen Habermas og Michel Foucault representerer to likeverdige videreføring av en *detranscendentaliseringsprosess*, som fra Immanuel Kant og Friedrich Nietzsche, over Georg W. F. Hegel, Karl Marx og Max Weber til Frankfurterskolen har bundet fornuften til sosiokulturelle forhold.

De to teoretikerne og deres etterfølgere havnet i opphetet debatt på 1980- og 90-tallet, og motsetningene mellom deres respektive posisjoner har kommet til uttrykk en etter hvert omfattende kommentarlitteratur. Gjennom en systematisk lesning av teor-etikernes egne bidrag og denne litteraturen utføres det en omfortolkning av kontroversen med henblikk på å erstatte polariseringen den bar preg av med et mer fruktbart perspektiv, der Foucaults og Habermas' felles tematikk kommer til syne som et refleksjonsrom i tre dimensjoner: kontekstuell vs. kontekstoverskridende forståelse av fornuftens fordringer, immanent vs. transcendent kritikk og universalisme vs. partikularisme når det gjelder synet på forskjellighet.

For å tydeliggjøre det *læringspotensialet* denne rekonstruksjonen legger for dagen, og for å aktualisere debatten, sammenstilles den med Ulrich Becks formulering av en Ny kritisk teori.

Målsetningen med dette er å berede grunnen for en *historisk forankret og kosmopolitisert kritisk teori* som både forholder seg til det fornuftskritiske problemfeltet Foucault/Habermas-debatten åpner opp og den samtidsdiagnostiske tilnærmingen Beck gjør bruk av i forhold til globaliseringstematikken.

Jeg avslutter oppgaven med å peke på noen muligheter for å inkorporere den rekonstruerte Foucault/Habermas-debattens lærdommer i Becks teori om Det globale risikosamfunnet, for slik å skissere hvordan den kritiske teoritradisjonen kan gis større refleksjonsdybde i møte med et av nåtidens store samfunnsteoretiske spørsmål.

FORORD

I boken *Kosmopolitikk. En optimistisk politikk for det 21. århundre*, skrevet sammen med Thomas Hylland Eriksen, berørte jeg spørsmål som er knyttet til denne oppgavens tema. Vi skrev at vi tilslutter oss en ”syltynn universalisme”, og at ”balansen mellom forskjellighet og likhet må gjenfinnes” i forhold til vår tids store utfordringer (Eriksen og Tretvoll 2006: 11). Det er delvis for å søke større klarhet i hva som ligger i en slik tilslutning at jeg har viet masteroppgaven min til linjene i den kritiske teoriens utviklingshistorie og fornuftskritikkens stilling i globaliseringens tidsalder.

Også i en anmeldelse av Ulrich Becks bok *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, trykket i tidsskriftet *Agora*, har enkelte elementer som er relevante for studien blitt drøftet. Jeg skriver der at Beck hadde hatt utbytte av en grundigere lesning av Foucault/Habermas-debatten (Tretvoll 2007: 256). Det er med glede jeg kan melde at også jeg har hatt stort utbytte av en slik systematisk lesning. Verken lesningen eller utbyttet blir eksplisert i anmeldelsen, men i denne oppgaven.

Uten Gunnar Aakvaag, som med kyndig hånd har vist vei i et landskap der jeg en stund manglet merkesteiner, hadde det ikke vært mulig å komme i mål med disse bestrebelsene. Han fortjener også takk for alltid å ha stilt seg til rådighet for faglige diskusjoner, og for å ha utvist tålmodighet og utålmodighet i rett monn og til rett tid.

Takksigelser går dessuten til Odin Lysaker, som stadig tipset meg om relevant litteratur og alltid var villig til å diskutere oppgavens problemstillinger, til Lars Christie, som aldri takker nei til en debatt om samfunnsteoretiske emner, og til Marte Torskenæs, som har vært en uvurderlig støtte fra start til mål.

Oslo, mai 2008

INNHALDSFORTEGNELSE

KAPITTEL 1: INNLEDNING	9
KONFERANSEN SOM ALDRI FANT STED	11
FORNUFTEN LOKKER MONSTRENE FREM	18
PROBLEMSTILLING OG METODE	23
DEL 1: TO VERSJONER AV FORNUFTSKRTIKKEN	31
KAPITTEL 2: JÜRGEN HABERMAS – DEN KOMMUNIKATIVE RASJONALITETENS KRITIKK	37
POSTMETAFYSISK TENKNING	38
DET SPRÅKLIGE RASJONALITETSGRUNNLAGET	40
SYSTEM OG LIVSVERDEN	42
DELIBERASJON OG DEN DEMOKRATISKE RETTSTATEN	45
KOMMUNIKATIV FORNUFT OG KRITISKE STANDARDER	49
KAPITTEL 3: MICHEL FOUCAULT – DEN HISTORIOGRAFISKE OVERSKRIDELSENS KRITIKK	51
STEMMENE FRA ARKIVENE	52
MAKTEN, VITENEN OG KROPPENE	56
BIOMAKT OG STYRINGSRASJONALITET	58
SELVETS TEKNOLOGIER	62
PROBLEMATIKKENES HISTORIE	64
DEL 2: DEBATTENS LÆRINGSPOTENSIAL OG EN NY KRITISK TEORI	67
KAPITTEL 4: REKONSTRUKSJON AV DEBATTEN	73
UHELLIG SUBJEKTIVISME – HABERMAS’ KRITIKK AV FOUCAULT	74
FRYKTEN FOR DEN LOVLØSE FORNUFTEN – KRITIKK AV HABERMAS’ FOUCAULT-LESNING	78
KRYMPING – EN FORMILDET VARIANT AV KRITIKKEN	82
FORNUFTENS GRENSER – FOUCAULTIANSK KRITIKK AV HABERMAS	87
MELLOM KONVERGENS OG INKOMMENSURABILITET	93
DEBATTENS LÆRINGSPOTENSIAL – ET REFLEKSJONSROM I TRE DIMENSJONER	97
ET VAKLENDE BYGGVERK	102
KAPITTEL 5: ULRICH BECK – KRITISK TEORI FOR DET GLOBALE RISIKOSAMFUNNET	105
KRITIKK I DEN ANDRE MODERNITETEN	106
TILSYNELATENDE OG IMPLISITT OVERSKRIDELSE	110
UNIVERSALISME VS. PARTIKULARISME	113
IMMANENT VS. TRANSCENDENT KRITIKK	118
KONTEKSTUALISME VS. KONTEKSTOVERSKRIDELSE	121
DEN KOSMOPOLITISKE KRITIKKEN	124
KAPITTEL 6: KONKLUSJON	127
LITTERATURLISTE	130

I am quite interested in [Habermas'] work, although I know he completely disagrees with my views. While I, for my part, tend to be a little more in agreement with what he says.
(Foucault 2000a: 298)

Even from a distance, one experiences Foucault's death at fifty-seven as an event whose untimeliness affirms the violence and mercilessness of time.... I met Foucault only in 1983, and perhaps I did not understand him well.
(Habermas 1994: 149)

KAPITTEL 1: INNLEDNING

Tanken er bundet av tiden og stedet. Den er vevd inn i kulturelle og sosiale forhold, i praktiske handlingssammenhenger preget av makt og interesser. Den hviler ikke i det hellige, og det finnes ingen indre og uforanderlig fornuftsstruktur som vi kan avdekke ved å gå i oss selv. Drømmen om at menneskeheten en dag skal nå en fjelltopp – så solid at den gir sikkert fotfeste, så opphøyet at den lar oss se alt og så bestandig at den aldri forvitrer – kan neppe realiseres.

Det var i opplysningstiden at tanken vant tiltro til seg selv, men det var også i denne perioden at fornuften ble seg bevisst sine begrensninger. Den intensiverte arbeidet med sine egne forutsetninger, med å definere sitt grunnlag og sitt spillerom. Filosofen Immanuel Kant formulerte allerede på slutten av 1700-tallet, i forordet til *Kritik der reinen Vernunft*, utfordringen som ”a call to reason to undertake anew the most difficult of all its tasks, namely, that of self-knowledge and to institute a tribunal which will assure to reason its lawfull claims, and dismiss all groundless pretensions” (Kant 1961: 9).

Kants løsning var en transcendental subjektfilosofi, der forstandskategorier og anskuelsesformer på en og samme tid utgjør fornuftens begrensninger og dens mulighetsbetingelser. Siden har fornuftens *situerte* karakter – dens historisitet, kontingens og kontekstualitet – blitt stadig mer uttalt. Både Jürgen Habermas og Michel Foucault avviser Kants filosofi i forlengelsen av denne *detranscendentaliseringsprosessen*, som har bundet fornuften til sosiokulturelle forhold. De fortsetter imidlertid å grunne over problemet han formulerte: Hva er tenkningens grenser? Er disse grensene evig gyldige eller alltid foranderlige? Bør de respekteres eller overskrides?

Det er mot en slik bakgrunn at det har blitt sagt om Foucault og Habermas at de er de rettmessige arvtakerne til den filosofiske samtalen om forholdet mellom fornuftskritikken og tiden den er en del av (Dreyfus & Rabinow 1996: 109), og at de på ulike måter radikaliserer tankens arbeide med seg selv gjennom en kritikk av den allerede ”urene” fornuften (McCarthy 1994a: 245). Det er også i forlengelse av dette at man kan beskrive de to teoretikernes verker som bidrag til modernitetens selvtematisering, til dens søken etter selvforståelse og dens streben etter å fri seg fra sine skyggesider. Kort sagt strever de begge med det samme grunnleggende problemet: ”How to practice modern critique in a philosophical manner given its self-referentiality?” (Kelly 1994b: 382)

Formålet med denne studien er å undersøke de aspektene ved 1980- og 90-tallets debatt mellom Foucault, Habermas og deres respektive tilhengere, som er relevante for en videreføring av den kritiske teorien. I denne tradisjonen kobles fornuftskritikken og samtidsdiagnostikken sammen, noe en sosiologisk presentasjon av Foucault/Habermas-debatten også bør innebære. Globaliseringsprosessene har dessuten aktualisert spørsmålet om fornuftens sistebegrunnelse og ført til at vi har blitt oppmerksomme på våre egne rasjonalitetsformers stedbundethet. Av begge disse årsakene peker en evaluering av Ulrich Beck, en samfunnsteoretiker som de siste årene har koblet kritisk teori til analysen av det han kaller *Det globale risikosamfunnet*, seg ut som en egnet illustrasjon av debattens relevans i dag.

Utgangspunktet vil likevel være den kritiske teoriens utviklingshistorie og problemet Foucault og Habermas *har felles med hverandre* og denne tradisjonen: Hvor selvkritisk kan den moderne fornuften bli, før den undergraver sitt emansipatoriske potensial? Hvor selvsikker kan den tillate seg å være, uten å pådra seg et medansvar for modernitetens maktintensivering?

En slik tilnærming er ingen selvfølge. Som Columbia-filosofen Michael Kelly slo fast i innledningen til en tekstsamling om kontroversen fra 1994, var debatten inntil da basert på ensidige premisser (Kelly 1994a: 4). Kelly har siden fått støtte fra kommentatorer som Samantha Ashenden og David Owen, fra henholdsvis University of London og University of Southampton. De skriver i en tilsvarende sammenheng noen år senere at Foucault/Habermas-debatten med få unntak var preget av polarisering, og det på tross av at ”[t]he concern of both of these thinkers with the topics of enlightenment, modernity and critique indicates the possibility of a productive dialogue oriented to contemporary issues in... social and political theory”

(Ashenden & Owen 1999: 1). Også i Norge fikk resepsjonen av debatten mellom Habermas og det man noe upresist kan kalle "postmodernistene" kjennetegnene Kelly, Ashenden og Owen identifiserer. Initiativet kom i stor grad fra et habermasiansk ståsted, og ifølge litteraturviteren Eivind Røssaak var det ofte preget av "den reisendes sjokkerte møte med det fremmede" (Røssaak 1998: 9). Dette viser han ved å beskrive hvordan filosofene Jon Hellesnes og Hans Skjervheim bevisst feiloppfatter Jacques Derrida (Røssaak 1998: kap. 3). Han gjør det imidlertid i et språk som bare delvis unngår deres retoriske utskielser. Slik sett er Røssaak en representant for en generasjon norske intellektuelle som har orientert seg mer i retning av fransk enn av tysk tenkning. Men heller ikke disse har forsøkt å overskride polariseringen som så ofte har preget denne relasjonen.

Debatten, både i Norge og internasjonalt, var tidvis intens. Langsomt svant imidlertid interessen for den. Tendenser til skyttergravskrig, der motstanderen kunne bli tolket i verste mening og der misforståelser kunne føre til nye trefninger, ble erstattet av en mistenkelig stillhet, som om våpnene tiet mens reelle fredsforhandlinger ble utsatt på ubestemt tid.

Nå har kruttrøyken lagt seg. Det gir anledning til å undersøke kontroversjen på nytt ved å spørre hvilket sosiologisk refleksjonsrom den åpner opp, dersom den rekonstrueres med utgangspunkt i et sett kunnskapsgenererende motsetninger knyttet til den kritiske fornuftsbrukens vilkår i vår tid. Ettersom Beck forsøker å overvinne denne debattens motsetninger, og gjør det i forbindelse med et nytt stort samfunns-teoretisk emne, nemlig globaliseringen, fremstår dette som et verdifullt fokus for en teoriehistorisk undersøkelse av de lange linjene i den kritiske teorien, fra Frankfurterskolen til begynnelsen av det 21. århundret.

I de begivenhetene som førte debatten inn på et spor der polarisering overskygget dens læringspotensial, ligger også nøkkelen til den refortolkningen som bør være utgangspunktet for en slik studie. Dette er grunnen til at jeg begynner oppgaven med å utforske omstendighetene rundt en konferanse som aldri fant sted.

Konferansen som aldri fant sted

Det var Kant som i november 1784 formulerte opplysningens valgspråk. "Sapere Aude," skrev han, "[h]av mod att göra bruk av *ditt eget förstand!*". *Berlinische*

Monatsschrift hadde bedt ham drøfte spørsmålet ”Was ist Aufklärung?”, og Kant svarte ved å definere opplysning som menneskets uttreden av dets selvforskyldte umyndighet (Kant 1989: 27). Både Foucault og Habermas oppfatter essayet som et vendepunkt i tenkningens historie. Med Habermas’ ord initierte teksten i en viss forstand modernitetens filosofiske diskurs (Habermas 1994: 150)¹. Og for Foucault representerer den begynnelsen på modernitetens diskurs om seg selv (Foucault 1994a: 141).

200 år senere var det meningen at de to skulle møtes til en konferanse ved Berkley i USA², der ulike tolkninger av moderniteten stod på agendaen. Utgangspunktet var essayet som først gjorde vår epoke oppmerksom på seg selv (Habermas 1994: 150)³. Den 25. juni 1984, noen måneder før planene kunne realiseres, døde imidlertid Foucault i Paris av en aidsrelatert sykdom. Det resulterte, ifølge en kommentator, i tiårets tapte intellektuelle mulighet (Hiley 1994: 166).

Før Foucault døde rakk han og Habermas bare så vidt å treffe hverandre. Det var i mars 1983, på et tidspunkt da Habermas holdt flere forelesninger ved Collège de France, der Foucault var professor i tankesystemenes historie. Forelesningene inneholdt kritikk av Foucaults perspektiv. I en av dem hevdet Habermas at Foucaults tenkning ikke hadde noe med tradisjonelle former for filosofi å gjøre, men at ”the drapery of philosophical concepts more likely serves as the cloak for a scantily concealed end of philosophy” (Habermas 1990: 53). Det var tredje gang i løpet av få år at Habermas hadde kommet med Foucault-kritiske merknader. I september 1980, da han mottok Adorno-prisen i Frankfurt, hadde Habermas i takketalen sagt at Foucault representerer en gruppe ungkonservative som avviser moderniteten gjennom å innta en (hyper)modernistisk attityde (Habermas 1997: 53). Og i ”The Entwinement of Myth and Enlightenment” fra 1982 het det at Foucaults maktsyn ”fails to provide a way out of the embarrassment of a critique that attacks the presuppositions of its own validity” (Habermas 1990: 127).

Det har blitt hevdet at Foucault hadde gode grunner til å føle seg misforstått når han møtte kritikk av denne typen, og at det var derfor han viet introduk-

¹ I *Der philosophische Diskurs der Moderne* er det Hegel som spiller denne rollen (Habermas 1990: kap. 2).

² Også Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, Richard Rorty og Charles Taylor skulle etter planen ha deltatt (d’Entrèves 1999: 337).

³ Ifølge Habermas var det Foucault som tok initiativ til konferansen (Habermas 1994: 150). Foucault hevder derimot at det var ”amerikanerne” som inviterte til et seminar om moderniteten (Foucault 1994b: 124-125).

sjonsforelesningen til sitt siste kurs ved Collège de France til Kants tekst om opplysning (Bahr 1988: 102). Forelesningen ble i alle tilfeller publisert, og Habermas leste den i *Die Tageszeitung* i mai 1984 (Bahr 1988: 97). Han reagerte med undring over at Kant nå ble fremstilt i et ganske annet og mer positivt lys enn i *Les mots et les choses* (Habermas 1994: 150), der Foucault hadde hevdet at "Kant's awakening from his dogmatic slumber was just the beginning of the 'anthropological sleep'" (Hiley 1994: 172).

Den Foucault Habermas kjente fra verker som *Folie et déraison* og *Surveiller et punir* var en som "observed the power of the contingent, which he ultimately identified with power as such" (Habermas 1994: 149) og som presenterte "[an] unyielding critique of modernity" (Habermas 1994: 152). Nå oppdaget han at Foucault plasserte seg selv innenfor en bevegelse, fra Kant via Max Weber og Frankfurterskolen, som opererer i forlengelsen av opplysningstiden. Han så seg stilt overfor en Foucault som i Kant "discovers... the *first* philosopher to take aim like an archer at the heart of a present", og som dermed skriver seg inn i en filosofiske diskurs der moderniteten "sees itself condemned to draw on itself for its consciousness of self and its norm" (Habermas 1994: 151).

Dette får Habermas, i minneordet ved Foucaults død, til å sette spørsmålstegn ved sammenhengen i Foucaults forfatterskap (Habermas 1994: 152). Han mener at Foucault, idet han deler filosofien etter Kant inn i to kritiske tradisjoner, en samtidsontologi og en sannhetsanalytikk, glemmer at "the former is deprived of the normative standards it would have to derive from the latter". Var det denne motsetningen, spør Habermas, som til sist drev Foucault, "in this last of his texts, back into a sphere of influence he had tried to blast open"? (Habermas 1994: 154).

En konferanse kunne gitt Foucault anledning til å svare for seg, og kanskje ville det hatt konsekvenser for arbeidet Habermas på dette tidspunktet forberedte. Senhøsten 1984 holdt han to forelesninger ved Cornell University, som siden skulle bli sentrale omdreiningspunkter i kontroversen mellom tilhengere av hans og Foucaults respektive perspektiver. De inngår i *Der philosophische Diskurs der Moderne* som de to kapitlene om Foucault.

Mot slutten av livet skrev Foucault enda et essay, som han skulle ha fremført ved den planlagte konferansen (d'Entrèves 1999: 337). Et slående trekk ved denne teksten er at den, nærmest som et svar fra graven, imøtegår flere av Habermas'

innvendinger. Foucault utdyper her sin lesning av Kants tekst, som i hans øyne markerer startpunktet for en refleksjonsform vi fortsatt ikke har gjort oss ferdige med. Ifølge Foucault er Kants bragd å rette oppmerksomheten mot den historiske epoken han var en del av gjennom å stille spørsmålet "What difference does today introduce with respect to yesterday?" (Foucault 2000a: 305). Slik blir han Foucaults utgangspunkt for å avgrense *det moderne ethos*. Heller enn "faithfulness to doctrinal elements", er det "the permanent reactivation of an attitude" som utgjør forbindelseslinjen mellom ham selv og opplysningstradisjonen. Foucault kaller det "a philosophical ethos that could be described as a permanent critique of our historical era" (Foucault 2000a: 312).

Dette innebærer en avvisning av det Foucault kaller "the 'blackmail' of the Enlightenment". Han mener at opplysningen definerte en bestemt tenkemåte som fortsatt preger oss. Det betyr imidlertid ikke at man må velge mellom å være "for" den eller "mot" den. "It even means", skriver han, "precisely that one must refuse everything that might present itself in the form of a simplistic and authoritarian alternative (Foucault 2000a: 313). I Foucaults øyne er det heller ikke spesielt nyttig å gi seg i kast med å tegne en skillelinje mellom de gode og de dårlige sidene ved opplysningsarven. Han vil snarere at vi analyserer oss selv konkret og historisk, ikke for å definere "'the essential kernel of rationality' that can be found in the Enlightenment", men ved å rette oppmerksomheten mot "the 'contemporary limits of the necessary,' that is, toward what is not or is no longer indispensable for the constitution of ourselves as autonomous subjects" (Foucault 2000a: 313).

Foucault etablerer også en sammenheng mellom denne forståelsen av opplysning og hans øvrige forfatterskap på to mer direkte måter. For det første innfører han et skille mellom humanismen, som han tidligere hadde angrepet, og opplysningstradisjonen, som han nå slutter seg til (Foucault 2000a: 314). For det andre beskriver Foucault hvordan den konkrete historiske undersøkelsesmåten han mener bør iverksettes har et genealogisk design og bruker en arkeologisk metode. Den er:

[a]rcheological... in the sense that it will not seek to identify the universal structures of all knowledge..., but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say and do as so many historical events. And... genealogical in the sense that it will not deduce from the form of what we are what it is impossible for us to do and to know (Foucault 2000a: 315-316).

Det er ved å spørre "In what is given to us as universal, necessary, obligatory, what place is occupied by what ever is singular, contingent, and the product of arbitrary

constraints?”, at spørsmålet om fornuftens grenser igjen kan gi ny kraft til det Foucault kaller frihetens udefinierbare arbeide (Foucault 2000a: 316). Det er også slik modernitetens mest grunnleggende spørsmål, nemlig ”How... the growth of capabilities [can] be disconnected from the intensification of power relations” bør besvares (Foucault 2000a: 317).

Er dette hedningens omvendelse ved dødsleiet? Den siste ironiske vri fra maskenes mester? Et fånyttets forsøk på å omskrive sin egen intellektuelle historie eller en innrømmelse av nederlag?⁴ Slik Christopher Norris fra University of Wales ser det, er Foucault mot slutten av livet ”engaged in what amounts to a full-scale revisionist reading of Kantian ethical themes” (Norris 1999: 166) og ifølge filosofiprofessor Thomas McCarthy signaliserer Foucaults sene tekster om Kants opplysningssessay et viktig skifte i hans forståelse av sitt eget prosjekt (McCarty 1994a: 259). Også Habermas ser ut til å basere seg på en lesning langs disse linjene.

Men allerede i mai 1978 hadde Foucault holdt et foredrag for Société française Philosophie, kalt ”Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]” (d’Entrèves 1999: 338). Også da, omtrent samtidig med at han utviklet sitt syn på *gouvernementalité*⁵, hadde Foucault knyttet an til Kants opplysningssessay. Han drøfter her kritikk-begrepet med utgangspunkt i en skisse til en motmaktens historie. Impulsen han avdekker hos Kant er ikke den som søker å unngå å bli styrt, men snarere den som spør ”how not to be governed like that, by that, in the name of principles such as that, in view of such objectives and by the means of such procedures?” (sitert etter Schmidt & Wartenberg 1994: 289).

Det er i spenningen mellom to imperativer i Kants tekst at Foucault lokaliserer denne forskyvningen. I tillegg til valgspåket ”sapere aude”, tilslutter Kant seg også Fredrik den Stores motto om at hans undersåtter kan argumentere så mye de vil, så lenge de adlyder. Det Kant dermed gjør, i Foucaults øyne, er å fremvise at fornuftens kritiske potensial kan realiseres *innenfor* samspillet mellom makt, sannhet og subjektivitet. Og skal denne problematikken, som han kaller ”the historical problematic of our modernity” (sitert etter d’Entrèves 1999: 344), videreføres i dag, trengs konkrete historisk-filosofiske undersøkelser, som avdekker sammenhengene

⁴ Det er Schmidt og Wartenberg som nevner disse mulighetene (Schmidt & Wartenberg 1994: 284)

⁵ Dette begrepet, som definerer en statsstyringsrasjonalitet der befolkningen er det sentrale problemet, vil bli presentert i oppgavens kapittel 3.

mellom "the structures of rationality... and the mechanisms of subjectification which are bound to them" (sitert etter Schmidt & Wartenberg 1994: 292).

James Schmidt og Thomas Wartenberg mener dette er en forløper til Foucaults to siste tekster om Kants opplysningsessay, og peker, i en grundig gjennomgang av Foucaults forhold til Kant, på kontinuitet snarere enn brudd. De to ser også tilknytningspunkter til Foucaults øvrige forfatterskap, og skriver sågar at Foucault i løpet av sine siste ti år gjennomførte "a remarkably productive interrogation of a thinker who never ceased to inspire and provoke [him]" (Schmidt & Wartenberg 1994: 287). Schmidt og Wartenberg legger ikke skjul på at noe har skjedd mellom den første og den siste av Foucaults møter med Kants essay: Fra å bli behandlet i relasjon til spørsmålet om *gouvernementalité*, blir det i Foucaults siste tekst et spørsmål om arbeidet subjektet utfører i forhold til seg selv. De skriver likevel: "Through it all, his stance toward the enlightenment remained a good deal more nuanced than his critics would lead us to believe" (Schmidt & Wartenberg 1994: 303).

I dag er det nok en grunn til å holde fast ved og utdype dette standpunktet. Det skyldes at Foucaults "Thèse complémentaire"⁶ til hans oversettelse av Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* endelig er tilgjengelig⁷. Denne teksten, som Foucault skrev i forbindelse med sin doktorgrad i 1961, ble aldri publisert. Den viser imidlertid at Foucault allerede på et tidlig tidspunkt i karrieren anså Kant som en forløper for sin tenkning (Allen 2003: 183). Ved å dra veksler på denne kjennsgjeringen viser Amy Allen fra Dartmouth College at Habermas' påstand om en sammenheng mellom Foucaults syn på Kant og de eventuelle motsetningene i hans prosjekt, er feilaktig.

I "These complémentaire" er det spenningen mellom *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* og *Kritik der reinen Vernunft*, som opptar Foucault. I denne teksten vender han stadig tilbake til forholdet mellom Kants forståelse av mennesket som et historisk vesen og kritikkenes transcendentale definisjon av vår fornuftsstruktur (Allen 2003: 184). Dermed avdekker han hvordan Kant hadde et blikk for historisitet og kontekstualitet når det gjelder våre mest grunnleggende tankemønstre. Ja, ifølge Foucault, inneholder Kants filosofi faktisk spiren til "the transformation from the

⁶ MIT press vil i løpet av 2008 utgi en fullstendig oversettelse av denne teksten. Foreløpig finnes en ufullstendig oversettelse her: <http://www.generation-online.org/p/fpoucault1.htm>

⁷ "These complémentaire" ble ikke publisert, og i den utgitte oversettelsen er det kun et tre sider langt forord, som slutter med en setning om at forholdet mellom kritisk og antropologisk refleksjon skal behandles i et senere verk. Det verket er *Les mots et les choses*.

conception of the a priori as universal and necessary to the historical a priori; and the related transformation from the transcendental subject... to the subject that is conditioned by its rootedness in specific, historical, social and cultural circumstances” (Allen 2003: 186).

Ifølge Allen inviterer dette til en lesning av *Les mots et les choses* som gjør boken mindre Kant-fiendtlig enn Habermas skal ha det til (Allen 2003: 188). Ikke bare var Kant for Foucault den som overkom det klassiske og introduserte det moderne *epistemet*. Allen foreslår også at bokens berømte avslutning, med Foucaults profetiske forsøk på å fremkalle det moderne epistemets sammenbrudd, bør forstås som en understrøm *innenfor* det epistemet som ble innført med Kant, og som vi fremdeles ikke har løsrevet oss fra (Allen 2003: 189). Dermed minsker avstanden mellom *Les mots et les choses* og Foucaults sene omfavnelse av opplysnings-tradisjonen. Slik Allen ser det bør hele hans livsverk forstås som en *immanent modernitetskritikk*, og ikke som et brudd med ideen om opplysning og modernitetens lovnader.

Det emnet som skaper forbindelseslinjer mellom Foucaults livslange refortolkning av Kant og hans øvrige undersøkelser er subjektivitetsspørsmålet. ”One might even suggest”, skriver Allen,

that Foucault spent his entire career reworking Kant’s famous four questions, historicizing and contextualizing them as he went. ’What can I know?’ becomes, in Foucault’s archeologies, ’how have discursive structures positioned me as a speaking and knowing subject?’ ’What ought I do?’ becomes, in Foucault’s genealogies, ’how have norms functioned insidiously to position me as a normalized, disciplined individual?’ ’What may I hope?’ becomes, in his late work, ’how can i attempt to turn myself into an ethical subject and my life into a work of art via practices and techniques of the self?’ And, as with Kant, it is the fourth and final question – ’What is man?’ which we might recast in Foucauldian terms as ’what has human subjectivity been and what might it become?’ – that sums up the first three and provides the guiding thread that links all of Foucaults work together (Allen 2003: 191-192).

Det Allen beskriver som en slående kontinuitet i Foucaults forhold til opplysning gjør hans prosjekt til et reelt alternativ til Habermas’ forsøk på å transformere den kantianske formen for fornuftskritikk. Det er åpenbare ulikheter mellom deres respektive perspektiver, men det har vært en tendens til å overdrive dem til forkleinselse for muligheten til føre en kunnskapsgenererende samtale om denne felles tematikken (Allen 2003: 195). Det er en misforståelse jeg vil unngå.

Fornuften lokker monstrene frem

Vi får aldri vite om en konferanse mellom Foucault og Habermas ville gitt rom for en diskusjon om arven fra Frankfurterskolen. Men det er mulig å argumentere for at den burde ha gjort det. Dersom den indikerte teoriehistoriske linjen, fra Kant til Foucault/Habermas-debatten, trekkes via Institut für Sozialforschung, vil to vesentlige poeng bli tydeligere. For det første at det er mulig å tolke kontroversen som en meningsutveksling om et knippe *tankevekkende motsetninger* knyttet til modernitetens iboende spenninger og mulighetene for å reflektere kritisk over disse, og for det andre, at dette gir et fruktbart utgangspunkt for en analyse av Becks bud på en videreutvikling av fornuftskritikken i en tid der *globaliseringsprosessene* griper tak i samfunnets grunnstrukturer. Da skapes det nemlig rom for å spesifisere debatten om opplysningsidealene, slik at den knyttes til klassiske kritisk-sosiologiske teser om samfunnsmessig rasjonalisering og falsk bevissthet. Og da gis det fylde til forståelsen av hvordan Habermas og Foucault representerte to distinkte, men raffinerte alternativer for den kritiske fornuftsbruken i etterkrigstiden, som nye videreutviklinger av denne tradisjonen vanskelig kan ignorere.

I 1799, bare 15 år etter at Kant publiserte teksten om opplysning, tegnet Francisco Goya skissen "El sueño de la razón produce monstruos", som er en del av serien *Los Caprichos*. Den viser en skikkelse, muligens kunstneren selv, som hviler hodet mot pulten. Bak ham, i natten, skimtes konturene av flere skrekkinngytende skikkelser. De er halvt ugler, halvt flaggermus, og representerer dermed både klokskap og ondskap, fornuftens lyse, og dens mørke, side.

Like vesentlig er tittelen, som uttrykker tvetydighet i forhold til Goyas egen tid og dens opplysningsidealene: Ordet "sueños" kan bety både "drøm" og "søvn". Spørsmålet kunstneren stiller oss er altså om det er fornuftens "søvn", eller fornuftens "drøm", som lokker monstrene frem (Hoy & McCarthy 1994: 1). På en og samme tid er tegningen med andre ord en advarsel mot ikke å bruke fornuften – og mot å la den løpe løpsk. Slik er skissen en tidlig tematisering av det dilemmaet som i over to hundre år har fulgt tenkningen rundt fornuftskritikkens emansipatoriske potensial.

Da Frankfurterskolen tok opp igjen problemet tegningen iscenesetter, fikk det imidlertid nye former. I tenkningen som Max Horkheimer initierte og Theodor Adorno videreførte på 1930-tallet og i etterkrigstiden, slår det en at fornuftskritikken har blitt bundet til sosiokulturelle forhold. Det gjelder for det første kritikken av

dogmer, av tankemønstre som tåkelegger det den rene fornuften bringer frem i solen. Nå knyttes dette ”lyse” aspektet til den marxistiske tradisjonen for ideologikritikk. For det andre gjelder det refleksjonen over fornuftens skyggesider, som nå blir for-bundet med Webers tese om rasjonalitetens jernbur.

Denne *detranscendentaliseringsprosessen* startet ved overgangen til 1800-tallet med Georg W. F. Hegel, den siste metafysiker og den første kontekstualist, som Habermas skriver (Habermas 2005:128 og 2004a:186). Han erstattet Kants bevissthetsfilosofi med en dialektisk idealisme, en universell historiefilosofi, som lar fornuften hvile i verdensåndens uomtvistelige bevegelse mot absolutt sannhet og frihet. Den situerer riktignok fornuften sosialt og historisk, men er uvitende om, eller uinteressert i, sine egne bindinger til tiden og stedet. Frankfurterskolen overkommer problemene med Hegels tenkning gjennom å knytte fornuftskritikken til en materialistisk samfunnsteori, som er oppmerksom på sin egen opprinnelseskontekst. Fornuftskritikken ble dermed selvkritisk, og den undersøker fra da av hvordan den både er betinget av og virker tilbake på samfunnet (Honneth 1997: 9-10; Hoy 1994: 104-105; McCarthy 1994b: 15). Et paradigmatiske eksempel er Max Horkheimers essay ”Traditional and Critical Theory” fra 1937. Her defineres skolens program, og den ”kritiske” teorien skilles fra den ”tradisjonelle”. Om den kritiske teorien heter det at ”the influence of social development on the structure of the theory is part of the theory’s doctrinal content” (sitert etter Honneth 1997: 9-10).

Likevel var også Frankfurterskolens forsøk på å beskrive og begripe fornuftens selvtematisering, dens sosiokulturelle betingelser og dens samfunnsmessige påvirkningskraft, preget av motsetninger. Dens teoretikere forsøkte å kombinere Marx og Sigmund Freud, men Adorno og Horkheimer mistet, ifølge Axel Honneth, som selv står i denne tradisjonen, samfunnets *sosiale* organisasjonsmåte av syne. Begrepet om arbeid som de benyttet seg av førte til at de på reduksjonistisk vis så samfunnets orden som en avledning av menneskehetens forsøk på å kontrollere naturen (Honneth 1997: 99), eller som ”the cognitive achievements of a species-subject that acts instrumentally” (Honneth 1997: 103).

Foucault og Habermas overskrider, hver på sin måte, denne svakheten. Slik Honneth ser det gir deres perspektiver – han kaller dem ”the two most influential new approaches to a critical social theory” – hver sin beskrivelse av det sosiale feltet, som Frankfurterskolen overså: ”Foucault’s theory of power proves to be a systems-theoretic and Habermas’ social theory a communicative-theoretic solution to the

aporias encountered by Adorno and Horkheimer in their philosophical-historical analysis of the process of civilization” (Honneth 1997: xi). Samtidig understreker Honneth at det er fundamentale forskjeller mellom dem. Det *eneste* de har felles er ”the joint dismissal of a philosophical concept of labor that for so long limited access to the domain of the social for critical theory”, skriver han: ”Foucault and Habermas... gain access to the field of social action from *completely opposite sides* (Honneth 1997: 102-103)⁸.

Også i boken *Critical Theory* utspiller denne arvestriden seg. Her beskriver forfatterne David Couzens Hoy og nevnte McCarthy henholdsvis Foucault og Habermas som den rettmessige arvtakeren og den legitime reformatoren av den kritiske teorien.

McCarthy mener at den kritiske teorien ”has regularly given rise to exaggerated ideas of reason and its realization which have to be cut down to proper size if critical theory is to retain a live option.” Man bør imidlertid ikke gjennomføre en så radikal nedbygging av den totaliserende fornuftsforståelsene at også fornuftens kritiske potensial forvitrer. Han ser det problematiske ved å anse fornuften ”as the relation-to-self of a societal macrosystem encompassing all individual subjects that deconstructionists have found so objectionable in the Hegelian-Marxist tradition”. Men, skriver han, ”in rightly criticizing this and other totalizing conceptions of reason, they have often gone to the opposite extreme of disempowering ideas of reason altogether (McCarthy 1994b: 31).

Det er i denne forbindelsen McCarthy trekker frem Habermas’ kommunikative handlingsteori. I hans øyne tillater den en prosedural transformasjon av de restene av kantiansk rasjonalisme og hegeliansk historiefilosofi som preget Frankfurterskolen, men ingen total avvisning av fornuften som sådan (McCarthy 1994b: 17).

At Habermas står i en direkte relasjon til Frankfurterskolen er egentlig ganske opplagt. Han var Adornos vitenskapelige assistent på slutten av 1950-tallet og overtok Horkheimers profesorat ved Institut für Sozialforschung i 1964. At også Foucault representerer en videreføring av den kritiske teorien må derimot sannsynliggjøres, slik tilfellet var når det gjaldt Kant. Det er nemlig få historiske bånd som knytter ham til Frankfurterskolen, noe Foucault selv beklager i et intervju som ble publisert i 1983. Hadde han kjent til dens forskning, hevder han, ”I would not have said a number of

⁸ Min kursivering.

stupid things that I did say and I would have avoided many of the detours which I made” (Foucault 1994b: 117). I forlengelsen av dette knytter han sammen det kantianske spørsmålet om opplysningens kjennetegn, den tyske tradisjonen fra Weber til Frankfurterskolen og den franske tradisjonen for vitenskapshistorie, som han selv kom fra. Det grunnleggende problemet i hele denne moderne filosofiske diskursen dreier seg om å reflektere over rasjonalitsformenens historie, ”to take stock of things or smuggle an anxious question into the rule of reason,” skriver han (Foucault 1994b: 116).

Hoy mener dette er en rimelig tolkning av den impulsen Foucault har til felles med Frankfurterskolen. Han anser også genealogien som ”an alternative way of going beyond Hegel and continuing the tradition of the early critical theorists” (Hoy 1994: 149). I motsetning til McCarthy ser han ingen grunn til å gjøre kritikken av kontekstualistiske tilnærminger til en del av dette kritiske prosjektet. Forutsetningen er at man reduserer kritikkens universalistiske aspirasjoner ytterligere. Istedenfor å skape en ny kritisk *teori*, mener Hoy, kan den kritiske aktiviteten som Horkheimer initierte best videreutvikles som en kritisk *historiografi* (Hoy 1994: 107).

Hoy baserer seg på en lesning av Horkheimers programmatisk essay, av *Dialektik der Aufklärung*, som Horkheimer og Adornos skrev sammen og *Negative Dialektik*, som Adorno alene stod bak. Frankfurterskolen gjennomgikk selv en utvikling, der disse tekstene utgjør vesentlige referansepunkter, og på hvert stadium finner Hoy både problematiske postulater, som en kritisk historiografi kan overkomme, og fragmenter som tyder på en forventning om nettopp en slik videreutvikling. Det er rimelig å gjengi hans argument for at Frankfurterskolens tekster inneholder det han kaller ”anticipations of poststructuralism” (Hoy 1994: 119).

I ”Traditional and Critical Theory” ønsker Horkheimer å fremme en koherent kritisk *teori*, men han avviser at den kritiske teorien forsøker å avvikle enkeltstående tilfeller av maktmisbruk eller å sørge for at et enkeltelement i samfunnsstrukturen fungerer bedre. ”On the contrary,” skriver han, ”it is suspicious of the very categories of better, useful, appropriate, productive, and valuable as these are understood in the present order, and refuses to take them as nonscientific presuppositions about which one can do nothing” (sitert etter Hoy 1994: 106). Det er dette Frankfurterskolen på et så tidlig tidspunkt har til felles med Foucault, ifølge Hoy.

I *Dialektik der Aufklärung* reflekterer Horkheimer og Adorno over 1940-tallets grusomheter. De spør hvorfor menneskeheten ”instead of entering into a truly

human condition, is sinking into a new kind of barbarism” (sitert etter Hoy 1994: 114). Slik Hoy ser det innebærer dette en utvidelse av den kritiske teoriens område. Nå er det hele den moderne epokens rasjonalitetsforståelse, som kritiseres. Samtidig er imidlertid deres ”critique of enlightenment... intended to prepare the way for a positive notion of enlightenment which will release it from entanglement in blind domination” (sitert etter Hoy 1994: 115). I Hoys øyne medfører dette at kritikken blir immanent. Boken er definitivt kritisk, ”[b]ut there is no immediately self-evident sense in which it represents a new form of theory, particularly of a sort that would be distinctively critical rather than traditional,” skriver han (Hoy 1994: 115). Snarere er det ved å forstå *Dialektik der Aufklärung* som historiografi at bokens emansipatoriske potensial blir synlig. I Hoys øyne peker den ”toward abandoning the hopes for a special and distinctive critical theory in favour of ’immanent criticism’ or practical critical history” (Hoy 1994: 124).

I *Negative Dialektik* fra 1966 blir bevegelsen fullført. ”After the catastrophes that have happened, and in view of the catastrophes to come,” hevder Adorno, ”it would be cynical to say that a plan for a better world is manifested in history and unites it.” Det finnes ingen universell historie som strekker seg fra barbari til humanisme. ”[B]ut there is one leading from the slingshot to the megaton bomb.” (sitert etter Hoy 1994: 116). For Hoy er det viktig å få frem hvordan en slik *negativ historie* er ment å fungere. Hos Kant var det håpet om fremgang som ga mening til våre moralske bestrebelser. For Adorno er det omvendt. Mens Kant mente vi *må anta* at historien går i riktig retning, virker Adornos fortelling motiverende nettopp fordi vi *ikke kan ønske* at den blir sann. Dermed sprenger den rammene for både Kants og Hegels filosofi (Hoy 1994: 118).

Slik Hoy ser det er altså Frankfurterskolens kritikk kjennetegnet av ”its iconoclastic potential”, av et ønske om å ”shatter any ’rigoristic’ conception of philosophy that is exclusively concerned with the replacement of falsities by truths” (Hoy 1994: 123). Som vi skal se er dette en nokså presis beskrivelse av hva Foucault forsøker å gjøre.

Før vi vender oss til noen metodologiske betraktninger som er relevante for gangen videre, kan resultatet av den faghistoriske gjennomgangen som så langt er skissert oppsummeres med å peke på at både foucaultianeren Hoy og habermasianeren Honneth anser Foucault og Habermas som *to løsninger på opplysningens dialektikk*, to veier ut av det grunnleggende problemet i fornuftskritikkens

historie, nemlig at modernitetens streben etter opplysning og frihet også har ført til nye maktformer og i enkelt tilfeller barbari (Hoy 1994: 146, Honneth 1997: xi).

Da oppstår også spørsmålet om hvor fornuftskritikken bør bevege seg *etter* Foucault/Habermas-debatten. Ulrich Beck har knyttet sin forståelse av refleksivitet i Den andre moderniteten til globaliseringsprosessene, og har i den forbindelse også lansert en Ny kritisk teori, som er ment å overkomme motsetningen som kulminerte i kontroversen mellom Foucault og Habermas. I innledningen til en samling tekster av Beck på norsk beskriver sosiologen Torben Hviid Nielsen hvordan Beck *både* avviser en forenklet lineær moderniseringsteori, som ”(fra Karl Marx over Talcott Parsons til Jürgen Habermas) var båret av en utopisk optimistisk tro på at utviklingens differensiering også var et fremskritt i rasjonalisering” og den generelle og overgripende utviklingspessimismen ”som tradisjonen fra Max Weber over den tidlige Frankfurterskolen til Michel Foucault” stod for (Nielsen 1997: 6).

Denne siste bevegelsen i fornuftskritikkens utvikling innebærer en etterlenget kosmopolitisering av den kritiske impulsen. Men lykkes Beck i å overskride Foucault/Habermas-debatten i sin refortolking av den kritisk-teoretiske tradisjonen?

Det er denne faghistoriske linjen – fra Frankfurterskolen, via Foucault/Habermas-debatten, til Beck – som skal beskrives og analyseres over de neste 100 sidene. Målet er å peke ut noen historisk forankrede forutsetninger for den videre kritiske teoriutviklingen i det 21. århundret.

Problemstilling og metode

Vi kan nå formulere de to problemstillingene som vil bli undersøkt i denne oppgaven:

1. Hvordan presenterer Michel Foucault og Jürgen Habermas hvert sitt svar på *fornuftskritikkens* detranscendentalisering? Hvordan har disse løsningene blitt mottatt? Og hva vil være den faghistorisk forankrede og mest fruktbare måten å videreføre dem på?
2. Lykkes Ulrich Beck, i sin *samtidsdiagnostikk*, med å videreutvikle den kritiske teoritradisjonen på en måte som gjør den skikket til å beskrive globaliserings-

prosessene, *samtidig* som denne videreutviklingen ivaretar de kunnskapsgenererende motsetningene innenfor tradisjonen?

At dette er relevant for sosiologien lar seg sannsynliggjøre ved å ta utgangspunkt i den viktige rollen den kritiske teorien har spilt i faghistorien. Ved å kombinere fornuftskritikk og beskrivelser av eksisterende samfunn tok Frankfurterskolen opp et emne som også har vært grunnleggende for den *sosiologiske* teorien, nemlig *moderniteten og dens kjennetegn*. Spørsmålet om hvordan man skal forstå fremveksten av denne nye samfunnsformen, og utviklingen av den, har blant annet blitt besvart ved å fokusere på de rasjonalitetsformene som er definerende for den, og hvordan den er oppmerksom på sin egen særegenhet. Det er denne tendensen til en tiltagende selvtematisering som fanges opp i detranscendentaliseringsprosessen jeg har tatt utgangspunkt i.

Både Foucault, Habermas og Beck har videre hatt et bredt nedslag i norsk sosiologi, noe som blant annet er synlig i et stort antallet oversettelser, og i at de tre forfatterne har vært på pensum i en rekke sosiologiske teorikurs. Så langt har imidlertid *debatten mellom de to førstnevnte* vært et relativt ubeskrevet blad. Det samme gjelder forholdet mellom denne kontroversen og Becks analyse av Det globale risikosamfunnet. I den grad jeg lykkes i å skildre og analysere Foucault/Habermas-debatten og dens betydning, kan denne oppgaven derfor forstås som et lite forsøk på et bidrag til å videreutvikle den norske sosiologiens fagidentitet, samt til å reaktualisere en sentral teoritradisjon i forhold til et av vår tids store sosiologiske emner: Globaliseringen. At dette også har en samfunnsmessig relevans blir tydelig når min drøfting knytter an til spørsmålet om hvordan kulturforskjeller kan og bør håndteres i komplekse samfunn.

Vi kan kalle den metodologiske tilnærmingen jeg anlegger for *faghistorisk rekonstruksjon med systematiske intensjoner*. Forskningsmetoden er veletablert innenfor samfunnsvitenskapen. Den som først benyttet seg av denne arbeidsmåten i sosiologien var Talcott Parsons. I sin bok *The structure of social action* fra 1937 søker han å utvikle forståelsen av et bestemt problem i samfunnsteorien med utgangspunkt i lesninger av ulike teoretikere. Problemet han ville forstå og begrepsfeste var den voluntaristiske handlingen, og teoretikerne han tok utgangspunkt i var Max Weber, Vilfredo Pareto, Émile Durkheim og Alfred Marshall.

Alle ulikhetene mellom Parsons' tilnærming og min til tross: Et par poeng fra hans introduksjon er relevante i denne oppgaven. For det første påpeker Parsons at hans tilnærming ikke innebærer å gi en fyllestgjørende beskrivelse av teoretikernes verker eller forfatterskap. "[E]ncyclopedic completeness has not been aspired to," som han skriver. Snarere har han benyttet seg av de delene som er relevante for undersøkelsens målsetning (Parsons 1968:15).

For det andre spør han om en undersøkelse av denne typen kan begrense seg til samfunnsvitenskapen, eller om den ikke også vil finne det nødvendig "to embark upon the perilous waters of philosophy" (Parsons 1968: 21). I min sammenheng, der *fornuftskritikkens* utviklingshistorie blir beskrevet og systematisert, er noe annet vanskelig. Dette betyr imidlertid ikke at de samfunnsteoretiske problemstillingen vil bli tapt av syne.

Siden Parsons har også sosiologiske teoretikere som Anthony Giddens i *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* fra 1984 benyttet seg av en slik tilnærming. Man kunne dessuten nevne Jeffrey Alexanders hovedverk *Theoretical logic in Sociology*.

Også Habermas anlegger i *Theorie des kommunikativen Handelns* et slikt metodologisk perspektiv. Han understreker selv at han dermed slutter seg til en velutviklet samfunnsteoretisk tradisjon, og han hevder at den skiller seg fra ordinær historieskriving. Det er heller ikke snakk om noen idéhistorie, "men teoriehistorie med systematisk hensikt" (Habermas 2004b: 189). Habermas beskriver dette som en fleksibel og målrettet undersøkelse, som "indrettet for eksplanative mål tillader en... udbytterig problemorientert fremgangsmåte" (Habermas 2004b: 190).

Det er her alarmen går. En truende mulighet åpenbarer seg når en av sidene i en debatt får definere premissene for en reflektert gjennomgang av den. Spørsmålet som oppstår er dette: Hvordan kan man forsikre seg om at de svarene som gis ikke er et resultat av de metodologiske postulatene, snarere enn av undersøkelsen selv? Risikerer jeg ikke en fordelsbehandling av Habermas' perspektiv over Foucaults?

Dette er ikke et uvanlig problem innenfor den metodiske tilnærmingen som her er anlagt, selv om det utvilsomt får et alvorlig preg når den ene av de sentrale teoretikerne, viss forfatterskap utgjør en viktig kilde til den systematiske rekonstruksjonen som skal foretas, selv har kommet frem til sitt teoretiske standpunkt ved hjelp av denne metodologien. At debatten mellom Foucault og Habermas til tider

har vært preget av harde ord og manglende tillit, tilsier også stor grad av forsiktighet når det kan oppstå tvil om hvorvidt vognen og hesten er plassert i riktig rekkefølge.

Her strekker imidlertid Habermas selv ut en hjelpende hånd, noe som i første omgang lar oss opprettholde påstanden om at den anlagte metodologien er verdifull i forhold til de aktuelle problemstillingene. Han peker på samfunnsteoriens spesielle karakter. For ham er tilslutning til teoriehistorien en slags test for en gitt tilnærmingssåte, for eksempel en som beskriver Foucault/Habermas-debatten med utgangspunkt i et knippe kunnskapsgenererende motsetninger: ”[J]o mere tvangfritt den kan optage, forklare, kritisere og videreføre tidligere teoritradisjoners intentioner i sig, jo mer er den modstandsdygtig overfor faren for i sit eget teoretiske perspektiv ubemærket at bringe partikulære interesser til gyldighet,” skriver Habermas (Habermas 2004b: 190). Og i denne oppgaven skal altså *både* det habermasianske og det foucaultianske perspektivet tas opp, forklares, kritiseres og videreføres. Den skal i så fall måles på hvor tvangfritt den kan oppta *begge disse* tradisjonene.

Man kan imidlertid høre klokkene kime igjen, om enn mer beskjedent denne gangen. Kan vi stole på Habermas’ forsikringer? I denne innledning kan jeg ikke å gi noe endelig svar på det. Allerede Parsons skrev imidlertid, i tilknytning til *sin* korte redegjørelse for det metodologien i *The Structure of Social Action*:

It will... turn out that the question of the status of these views will form one main element of the subject matter of the whole study. Their soundness is to be judged not in terms of the arguments brought forward in their defence in the present introductory discussion but in terms of the way they fit into the structure of the study as a whole and its outcome (Parsons 1968: 6).

Denne oppgaven benytter samme strategi. At dette skulle la seg gjennomføre i en studie som på noen grunnleggende måter skiller seg fra de nevnte metodiske foreleggene, krever at ytterligere to spørsmål belyses. Både Parsons, Giddens og Alexander benytter den systematisk intenderte faghistoriske rekonstruksjonen til å lage *handlingsteoretiske synteser*. I denne oppgaven er temaet et annet, nemlig den kritiske teoriens historie. Dessuten ønsker jeg ikke å lage noen syntese, men å beskrive en *spenning* som danner et fruktbart utgangspunkt for videre tenkning. Man kunne også av disse årsakene betvile metodologiens verdi i forhold til den foreliggende studien.

At det er mulig og ønskelig å rekonstruere Foucault/Habermas-debatten med dens læringspotensial for øyet vil oppgaven som helhet sannsynliggjøre. Når det

gjelder det første poenget er det verdt å lytte til Honneth, som i *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen gesellschaftsteori* fra 1985, foretar det han kaller ”a history of theory with systematic intent” nettopp i forhold til Foucault, Habermas og den kritiske teorien (Honneth 1997: xiii). Hva mer er: I etterordet til den andre tyske utgaven av boken gir Honneth sin tilslutning til den metodologiske utveien som er skissert her. Han skriver:

The obvious circle in which I quite plainly moved by accepting such a conceptual presupposition I could only hope to overcome in the same way that every Hegelian history of theory attempts to succeed: by showing at the end of my critical reconstruction that I have argumentatively justified the theoretical premises I had presupposed from the outset (Honneth 1997: xv).

Jeg deler altså Honneths metodologiske utgangspunkt, i grove trekk. Men i motsetning til Honneth, som til syvende og sist tar Habermas’ parti i den kritiske teoriens arvestrid, som mener at det er nødvendig å komme frem til en entydig metateoretisk posisjon i spørsmålet om fornuftskritikkens selvreferensialitet, og som hevder at sluttpunktet for den kritiske teoriens utviklingshistorie er nært forestående og nødvendigvis befinner seg innenfor et kommunikativt rammeverk, vil min videre argumentasjonsrekke være slik:

Først gir jeg en lesning av forfatterskapene som tar sikte på å få frem hvordan Habermas (kapittel 2) og Foucault (kapittel 3) presenterer *hver sin likeverdige refortolkning av fornuftskritikken*. Det vil bli klart at Foucault stadig ønsker å utfordre de grensene for vår tenkning som har manifestert seg i historien, mens Habermas vil sikre at fornuften ikke overskrider sine grenser og dermed mister fotfeste. Mens Foucault beskriver verden slik den har blitt til, for dermed å påpeke at den kunne vært annerledes, presenterer Habermas en formalpragmatisk begrunnelse for prosedurale normer som så kan gi fornuften solid fotfeste når den kritiserer utviklingstrekk i eksisterende samfunn.

Dernest vil jeg rekonstruere kontroversen mellom Foucault, Habermas og deres respektive etterfølgere på en måte som opprettholder en kunnskapsgenererende spenning mellom deres respektive former for kritikk (kapittel 4). Jeg tar utgangspunkt i Habermas’ kritikk av Foucault, slik den kommer til uttrykk i *Der philosophische Diskurs der Moderne*, og viser hvordan debatten ble ført på Habermas’ premisser. Deretter reformulerer jeg den på et mer likeverdig grunnlag. Det vil bidra til å styrke hypotesen, som så langt er presentert, om at kontroversen kan og bør betraktes som en

samtale om noen kunnskapsgenererende motstener, eller med Conways ord, som en filosofisk *Pas de Deux*, en pardans, der stilisering, posisjonering, og til tider overdrevent markerte utfall, aldri får overskygge en felles bevegelse, i takt med modernitetens rytme (Conway 1999: 61).

Drøftingen resulterer i en systematisert beskrivelse av det læringspotensialet den rekonstruerte debatten legger for dagen. Dette blir presentert som et refleksjonsrom i tre dimensjoner: kontekst vs. kontekstoverskridelse når det gjelder fornuftens fordringer, immanent kritikk vs. transcendent kritikk og partikularisme vs. universalisme når det gjelder synet på forskjeller.

Ulrich Beck gir i sine siste bøker *sitt* bud på en videreutvikling av den kritiske teorien i et nytt århundre. Betydningen av Foucault/Habermas-debattens læringspotensial, blir tydelig når hans utlegning av en *Ny kritisk teori for det globale risikosamfunnet* kontrasteres med den rekonstruerte kontroversen (kap. 5). Det vil vise seg at Beck peker ut en lovende retning for en videreutvikling av den kritiske teoritradisjonen når han lar den bli virksom igjen i møte med globaliseringsprosessene. Samtidig vil det bli tydelig at en slik fornyelse av fornuftskritikken i en selvtematiserende og grenseoverskridende modernitet ville vinne refleksjonsdybde dersom den hadde innreflektert den rekonstruerte Foucault/Habermas-debattens kunnskapsgenererende motsetninger i større grad.

DEL 1: TO VERSJONER
AV
FORNUFTSKRTIKKEN

Weimar-republikkens dager var i realiteten talte da Riksdagen i Berlin brant natten mellom den 27. og den 28. januar 1933. Ikke bare parlamentsbygningen, men også det tyske demokratiet, ble lagt i grus. Den eneste som steg opp av asken var rovfuglen Adolf Hitler.

Max Horkheimer, som i likhet med Adorno hadde jødiske aner, forutså katastrofen, og planene om å flytte Institut für Sozialforschung ut av landet, vekk fra hakekorsene, kunne derfor raskt iverksettes. Underveis fra Frankfurt til New York, der instituttet ble reetablert ved Columbia University i 1934, oppholdt dets medarbeidere seg en stund i Paris.

For Foucault var det overraskende at oppholdet i den franske hovedstaden ikke førte til en utveksling av ideer, og at Frankfurterskolen forble ukjent i Frankrike frem til studentopprøret i mai 1968. Han beskriver dette som et fascinerende historisk problem: Hvorfor reiste de så hastig videre, ”sickened presumably – som even said so much – but saddened anyhow not to have found more of an echo?” Resultatet ble at forståelsen som kunne oppstått mellom Frankfurterskolen og fransk filosofi aldri materialiserte seg (Foucault 1994: 117).

Slik sett var konferansen som aldri fant sted ikke den første ”store tapte intellektuelle muligheten” for en tilnærming mellom to strømninger i fornuftskritikkens historie, den ene fra Hegel, via Marx og Weber til Frankfurterskolen, den andre, fra Auguste Comte, via Gaston Bachelard til vitenskapshistorikeren Georges Canguilhem.

Det er også mulig, selvfølgelig, at det denne historien i virkeligheten forteller, er at avstanden mellom de to strømningene, disse to måtene å forholde seg til spørsmålet om opplysningens dialektikk på – henholdsvis Habermas’ og Foucaults – aldri *kunne føre* til noen egentlig idéutveksling. Denne oppgaven er innrettet med henblikk på å motbevise en slik hypotese, og på å begrunne at en reell tilnærming – ingen syntetisk sammensmelting – har verdi for den videre kritiske teoriutviklingen. Det første steget er å skildre de *to veiene fornuftskritikken tok i etterkrigstiden* så detaljert som mulig.

Som et bindeledd mellom den faghistoriske skissen som ble presentert i innledningen og ekspliseringen av disse to alternativene som lå åpne for den kritiske teorien, er det ønskelig å se nærmere på hvordan Foucault og Habermas *selv* formulerte seg da de *skilte* sine egne prosjekter fra Frankfurterskolens.

I et intervju som ble foretatt senhøsten 1978 uttrykker Foucault stor respekt for arbeidet Horkheimer og hans medarbeidere utførte. ”I think,” sier han, ”that the philosophers of that school raised problems we are still laboring over today – in particular, that of the effects of power in their relationship to... rationality” (Foucault 2000c: 273). Samtidig kommer en ambivalens til syne. Hadde Foucault lest dem i sine studiedager, ville han kanskje aldri utviklet sitt eget program, men brukt tiden på å kommentere deres. ”One doesn’t know,” påpeker han, ”whether to be glad or sorry about these retrospective influences, these people one discovers after the age when one would have been ready to come under their influence” (Foucault 2000c: 274). Det er fra dette, på en og samme tid tvetydige og respektfulle utgangspunktet, at han gir noen signaler om forskjellene mellom hans eget prosjekt og det prosjektet Horkheimer og Adorno stod for. En rest av tradisjonelle filosofiske forståelsesformer, av marxistisk humanisme, preget deres subjektforståelse, mener han. Derfor ville de trolig aldri akseptert ”that what we need to do is not to recover our lost identity, or liberate our imprisoned nature, or discover our fundamental truth”, men snarere ”to move to something altogether different” (Foucault 2000c: 275). Foucault vil ikke frigjøre mennesket fra det som har fremmedgjort det fra sin *essens*, nettopp fordi han ikke tror at en slik skjult, underliggende og *egentlig* sannhet om oss lar seg avdekke. ”That is where there is an incompatibility with the Frankfurt School,” sier han (Foucault 2000c: 276). Vi skal i kapittel 3 se hvordan dette kommer til uttrykk i Foucaults eget perspektiv.

Også Habermas beskriver hvordan hans tilnærming skiller seg fra Frankfurterskolens. På de siste sidene i *Theorie des kommunikativen Handelns* viser han at fornuftskritikkens grunnleggende problem, med hans ord ”rationalisering som tingliggjørelse” (Habermas 2004b: 483), kan betraktes også uten å henvise til en marxistisk historiefilosofi. Forutsetningen er at man anlegger en kommunikasjons-teoretisk synsvinkel.

Det var på grunn av den problematiske historiefilosofien – dette settet med teoretiske antagelser som fastholdt at den ”borgerlige kultur indeholdt et fornuftspotentiale, som under de udviklede produktivkræfters tryk ville blive friset i sociale bevægelser” – at Horkheimers og Adornos ideologikritikk i det hele tatt lot seg formulere. Når man innser hvor problematisk den var, blir det tydelig, skriver Habermas, at deres ”forsøg på en i interdisciplinær form gennemført kritisk samfundsteori måtte lide skibbrud, og hvorfor Horkheimer og Adorno har skruet dette

program tilbake til de spekulative betraktninger over 'oplysningens dialektik'', der den marxistiske dialektikken mellom produktivkrefter og produksjonsforhold har forfalt til "pseudonormative udsagn om en objektiv historie-teleologi" (Habermas 2004b: 488).

Det er dette hans egen kommunikative tilnærming, hans formalpragmatiske rekonstruksjon av hverdagskommunikasjonens forutsetninger, hans utlegning av tesen om systemenes kolonialisering av livsverden og av hvordan livsverdenen kan forsvare seg mot koloniseringsforsøkene, er ment å overkomme. Han har villet "introducere en teori om den kommunikative handlen, som afklarer det normative grundlag for en kritisk samfundsteori". Og i motsetning til "den uholdbare historiefilosofi, som den ældre Kritiske Teori endnu var bundet til", anbefaler denne teorien seg som "en ramme, inden for hvilken den interdisciplinært anlagte udforskning af den kapitalistiske moderniserings selektive mønster kan tages op," skriver han (Habermas 2004b: 507)

Vi skal på de neste sidene se nærmere på hva dette betyr.

*Praising the many, difference,
and the other may be able
to count on acceptance today,
but a mood is no substitute for arguments*
(Habermas 2005: 133)

KAPITTEL 2: JÜRGEN HABERMAS – DEN KOMMUNIKATIVE RASJONALITETENS KRITIKK

Jürgen Habermas' (f. 1929) verker er tverrfaglige og omfattende. De strekker seg over mer enn 40 år og en rekke emner: fra modernitetsteori, via demokratiteori, rettsteori, handlingsteori og etikk til globalisering, bioteknologi og Vestens transatlantiske spaltning. Det er både uoverkommelig og unødvendig å gi et fyldestgjørende referat av hele forfatterskapet. Her vil jeg knytte an til Habermas' forståelse av fornuftens de-transcendentalisering, hans forsvar for gyldighetsfordringenes kontekstoverskridende potensial og at dette kan grunnfeste en deliberativ politikk, samt hans kritiske syn på utviklingstrekk i moderne samfunns integrasjonsbetingelser og rasjonalitetsformer.⁹

Vi har å gjøre med to teoretiske nivåer, som begge tydeliggjør Habermas' relevans for diskusjonen angående den kritiske rasjonalitetens struktur og virkemåte. Han fremhever for det første grunnlagsspørsmål angående muligheten for en kritisk fornuftsbruk i en postmetafysisk tid, og besvarer disse gjennom en formalpragmatisk analyse som viser hvordan kontekstoverskridende gyldighetsfordringer er nedfelt i den kommunikative handlingens infrastruktur. Han diagnostiserer imidlertid også moderniteten på en måte som fremviser forutsetningene for at den detranscendentaliserte fornuften skal kunne beholde sitt kritiske potensial innenfor en differensiert *samfunnsstruktur*. Både begrepsparet system/livsverden og analysen av den deliberative politikken får først og fremst sin betydning på dette, mer sosiologiske, nivået.

Jeg vil gå frem ved å vise hvordan Habermas foretar en teoriehistorisk ”loftsrydning”, og hvordan denne bereder grunnen for en rekonstruksjon av sam-

⁹ Dermed vil Habermas' første, ikke-kommunikative fase falle utenfor. Det samme gjelder flere av de senere bøkene i Habermas' forfatterskap, med et mer direkte politisk innhold. Behandlingen av *Der philosophische Diskurs der Moderne* hører dessuten hjemme i et senere kapittel, ettersom Habermas her eksplisitt går i rette med Foucault, og forelesningene som er samlet i denne boken således utgjør det viktigste brennpunktet for konfrontasjonen mellom de to kritiske perspektivene.

funnsteoretiske nøkkelbegreper med utgangspunkt i teorien om den kommunikative handling, en rekonstruksjon som deretter benyttes til å formulere normative idaler – og bekymringer – angående samfunnsutviklingen, samt betingelsene for samfunnsmessig integrasjon gjennom institusjonaliserte juridisk-politiske former i komplekse samfunn. For det første innebærer dette en eksplikasjon av hvordan Habermas forholder seg til fornuftens tiltagende selvtematisering. Deretter vil jeg ta utgangspunkt i hovedverket *Theorie des kommunikativen Handelns* og vise hvordan Habermas definerer de sentrale kategoriene i den kommunikative handlingsteorien, samt hvordan han plasserer disse i forhold til samfunnet som helhet gjennom begrepsparret system/livsverden. Den fjerde delen bygger videre på de tre første og formidler, med utgangspunkt i *Faktizität und Geltung*, grunnlaget for sosial integrasjon i komplekse samfunn, slik Habermas ser dette ivaretatt gjennom de juridiske formers tilknytning til den deliberative politikkens kommunikative struktur.

Det vil bli tydelig at Habermas' kritiske teori kjennetegnes av universelle pretensjoner som fungerer normativt i kraft av å tilby en målestokk som eksisterende samfunn kan sammenliknes med. Dette er dog en målestokk som i hans øyne ikke er belemret med Kants transcendentaler eller Hegels historiefilosofi, men som er situert og kontekstoverskridende.

Postmetafysisk tenkning

På tross av at *Nachmetaphysisches Denken* først ble gitt ut i 1988, er det naturlig å begynne gjennomgangen av Habermas' forfatterskap med denne tekstsamlingen. Det skyldes at den kommunikative handlingsteorien kan tolkes som et svar på detranscendentaliseringsprosessene som har preget filosofihistorien siden Kant, og at *Nachmetaphysisches Denken* behandler denne prosessen i detalj. Habermas uttrykker i denne boken en frykt for at utviklingen har gått for langt i å frarøve den kritiske fornuften dens universalistiske pretensjoner og dermed dens emansipatoriske potensial, noe som også etablerer en vinkel som den kommunikative handlingsteorien og begrepet om den deliberative politikken kan betraktes fra.

Habermas gir komplementære rekonstruksjoner av utviklingstrinnene i en tenkningens historie som leder fra metafysikken, via bevissthetsfilosofien til en postmetafysisk filosofi. Han beskriver den metafysiske og den bevissthetsfilosofiske

tenkningen, fra Platon, via Descartes til Hegel, som idealistisk. Metafysikken vektla verdens enhet og helhet, og søkte en første forklaring, eller et ordnende grunnprinsipp, som kunne stabilisere både det som er, og den viten vi kan ha om det som er (Habermas 2005: 29). Med Descartes' radikale tvil ble flere av metafysikkens motsigelser overskredet, men til gjengjeld overtok bevissthetsrepresentasjonene metafysikkens plass (Habermas 2005: 31-33).

Siden har den totaliserende tenkningens grunnlag gradvis blitt uthulet. På 1600-tallet vokste en ny type prosedural rasjonalitet frem med naturvitenskapenes fokus på empiri og metode. På 1700-tallet skjedde en tilsvarende utvikling innen moralteori og rettsteori. Dermed ble både den gamle naturfilosofien og naturlig lov-teorier avkrevd nye former for begrunnelse. Og da 1800-tallets humanvitenskaper oppdaget historiens radikale kraft, ble enhver idé om en ideell ikke-situert fornuft utfordret. (Habermas 2005: 33-34).

Av særlig betydning, i Habermas' øyne, er bevegelsen fra Kant via Hegel til de såkalte unghегelianerne, i første rekke Marx og Ludwig Feuerbach. Hos Kant er det ikke lenger et gudommelig ordnet kosmos som garanterer tankens enhet, men det Habermas kaller subjektets idealiserte syntetisering. Med Hegel er den ambivalensen, som bare kan anes hos Kant, i ferd med å slå ut i full blomst, og med unghегelianerne har den postmetafysiske tenkningen blitt det eneste alternativet. Siden har det gradvis blitt umulig å ignorere "the way in which history intrudes into the structures of unifying reason with the contingencies of what is unforeseeably new and other" (Habermas 2005: 131).

Habermas har et ambivalent syn på denne utviklingen. På den ene siden har "[t]he sceptical concepts of reason... certainly had a salutary and sobering effect upon philosophy and have at the same time confirmed philosophy as the guardian of rationality". På den andre siden ble portene åpnet til en radikal fornuftskritikk, "which does not simply protest against the inflation of the understanding (Verstand) into instrumental reason, but which equates reason as a whole with repression – and then fatalistically or ecstatically seeks refuge in something wholly Other" (Habermas 2005: 8).

Denne overdramatiseringen av detranscendentaliseringstesen har resultert i en kontekstualisme, "that confines all truth claims to the scope of local language games and conventionally accepted rules of discourse and assimilates all standards of rationality to habits or to conventions that are only valid *in situ*" (Habermas 2005: 49).

I Habermas' øyne kan en slik radikal skeptisisme unngås dersom filosofien fester blikket ved hverdagskommunikasjonens iboende rasjonalitetspotensial (Habermas 2005: 50). Han mener at den radikale fornuftskritikken ender i en *negativ metafysikk*, som bare tilsynelatende står i opposisjon til den reaksjonære metafysiske filosofien. Det blir tydelig når den kontrasteres med Habermas' egen tenkning:

The parties for and against the unitary thinking of metaphysics only form a clear constellation in relation to a third party, in which they detect a common opponent. I am referring to the humanism of those who continue the Kantian tradition by seeking to use the philosophy of language to save a concept of reason that is skeptical and postmetaphysical, yet not defeatist (Habermas 2005: 116-117).

Kjernen i dette fornuftsbegrepet er begrunnet stillingstagen til gyldighets-fordringer som er *både* kontekstavhengige *og* konteksttranscenderende. Kun gjennom språkets potensial for samforstand kan fornuften finne et akseptabelt fundament (Habermas 2005: 139).

I det følgende avsnittet skal jeg beskrive Habermas' utlegning av hverdagskommunikasjonens iboende evne til å rettferdiggjøre en slik svak rasjonalisme.

Det språklige rasjonalitetsgrunnlaget

I *Theorie des kommunikativen Handelns* foretar Habermas, ved å gå i dialog med språkfilosofien til John Rogers Searle og John Langshaw Austin, en formalpragmatisk rekonstruksjon av det han kaller den *kommunikative handlingens infrastruktur*, altså av de forutsetningene vi i enhver kommunikasjonssammenheng gjør bruk av dersom vi skal ha forhåpninger om å komme til enighet med våre medmennesker. Formålet med bestrebelsen er å definere det *forståelses- og konsensusorienterte* rasjonalitetsgrunnlaget som er spesifikt for den *kommunikative handlingstypen*, og å illustrere hvordan dette kan fungere som *et postmetafysisk fundament for fornuftskritikken*.

Habermas tydeliggjør hva han mener med begrepet om kommunikative handlinger ved skjelne slike handlinger fra det han kaller *strategiske handlinger*¹⁰. I en strategisk samhandlingskontekst søker aktørene å virkeliggjøre sine mål ”ved at

¹⁰ Habermas operer også med en tredje handlingstype, nemlig *instrumentelle handlinger*, som i motsetning til de kommunikative og de strategiske ikke er sosiale, men rettet inn mot direkte å frembringe en endring i den objektive verden (Habermas 2004b: fig. 14 s. 209).

orientere sig imod og opnå indflydelse på andre aktørers afgørelser.” (Habermas 2004b: 126). I en *kommunikativ* samhandlingskontekst, derimot, søker aktørene ”en indbyrdes forståelse vedrørende handlingssituationen for på en overenskomstmæssig måte at koordinere deres handlingsplaner og dermed deres handlinger” (Habermas 2004b: 124). I den førstnevnte, strategiske handlingstypen, er det altså *sanksjoner* som er grunnlaget for handlingskoordineringen, mens den andre, kommunikative typen er motivert *utelukkende utfra ønsket om å oppnå enighet gjennom forståelses-orientert språkbruk*.

Denne prosessen er kjennetegnet av at aktørene tar stilling til, og etter hvert kan bli enige om å akseptere, de *kritiserbare gyldighetsfordringene* som ytres i og med våre talehandlinger. I enhver kommunikativ handling reises *tre typer gyldighetsfordringer*, som svarer til det Habermas kaller våre tre verdensrelasjoner, overfor henholdsvis den *objektive*, den *sosiale* og den *subjektive* verden. Og når det lykkes aktørene å koordinere handlingsplanene ved hjelp av språklig samforstand er det fordi *alle disse tre* gyldighetsfordringene innløses *samtidig*. Habermas skiller videre mellom tre hovedgrupper av kommunikative handlinger, der hovedvekten er forskjøvet i retning av en enkelt av de ulike måtene vi relaterer oss til omgivelsene våre på. Dette kan eksemplifisere hva som ligger i begrepet om kommunikativ rasjonalitet, forstått som begrunnet stillingstaken til tre typer kritiserbare gyldighetsfordringer. For de *konstaterende* talehandlingenes del er det snakk om å komme til enighet om *faktiske forhold* i den objektive verden. For de *normregulerende* talehandlingene dreier det seg om å komme til enighet om hva som er *normativt riktig* i den sosiale verden, og når det gjelder de *ekspresive* talehandlingene er spørsmålet om talehandlingen ytres med *vederheftighet* i relasjon til den subjektive verden (Habermas 2004b: 142 og 236)

Det som kjennetegner gyldighetsfordringene i alle de tre aspektene av den kommunikative handlingen har avgjørende betydning for Habermas’ påstand om at det språklige rasjonalitetsgrunnlaget kan fungere som et effektivt svar på fornuftens detranscendentaliseringsprosess. De fremmes alltid innenfor en konkret kontekst, og de innløses også alltid i konkrete samhandlingssituasjoner. Men samtidig peker de alltid utover disse kontekstene og lar fordringene gjelde også i *alle andre kontekster* (Habermas 2004b: 228). Dernest, skriver Habermas, viser den iboende rasjonaliteten seg, ”ved, at en kommunikativ opnået indbyrdes overensstemmelse *i sidste ende* må støtte sig på grunde” (Habermas 2004b: 43). Med det mener han at aktørene potensielt

må kunne eksplisere når de argumentative betingelsene for gyldighetsfordringene til en gitt talehandling er oppfylt, og at dette er grunnlaget for at de forblir aksepterbare også *utenfor* konteksten der de opprinnelig ble ytret (Habermas 2004b: 70). Det er dette som fanges i deisen om ”det bedre arguments ejendommelig tvangfrie tvang” (Habermas 2004b: 51).

Dermed mener Habermas å ha sikret et postmetafysisk, kvasitranscendentalt og proseduralt grunnlag for fornuften. Han skriver selv at det er en ganske voldsom ambisjon å vise at denne fremstillingen *i seg selv* er gyldig i enhver sammenheng, så lenge han ”opererer uten metafysisk rygdækning, og... heller ikke lenger stoler på gjennomførligheten af et i streng forstand transcendentpragmatisk program”. Det er med andre ord en tung bevisbyrde han har påtatt seg når han ”skal gøre fordring på almengyldigheden af [sitt] begreb om rationalitet uden dermed at koble [seg] på en fuldstændig uholdbar fremskridtstro” (Habermas 2004b: 187-188).

Som nevnt ønsker Habermas å bære denne byrden ved en teoriehistorie med systematiske intensjoner. Han tar sikte på å opparbeide ”den sociologiske ansats til en teori om den samfundsmæssige rationalisering” (Habermas 2004b: 189), og tar utgangspunkt i Webers analyser av utdifferensieringen av verdiskårer i moderne samfunn (Habermas 2004b: 195). Ved siden av Marx, Parsons, Durkheim og George Herbert Mead, utgjør dette den teoriehistoriske bakgrunnen for Habermas’ syn på de moderne samfunns integrasjonsformer.

System og livsverden

Det er i denne sammenhengen livsverdenbegrepet, får sin berettigelse. Habermas bruker dette begrepet på to måter. På den ene siden er det et komplementærbegrep til talehandlingsfilosofien, og det peker da mot reservoaret av oppfatninger og verdier vi tar for gitt, trekker veksler på og ikke problematiserer (Habermas 1999: 158-164). I en slik sammenheng formidler det mellom formalpragmatikken og den empiriske pragmatikken, mellom handlingsteorien og samfunnsteoretiske forståelsesmåter (Habermas 2004b: 270). Ikke minst blir det synlig når aktørene står overfor situasjonsdefinisjoner de ikke uten videre kan anse som uproblematisk. Habermas skriver:

Verdenskonseptet og de korresponderende gyldighetsfordringer danner det formale grundriss, med hvilket de kommunikative handlende indordner de i det

givne tilfælde problematiske situationskontekster, dvs. sådanne som behøver fremskaffelse af indbyrdes overensstemmelse, i den af dem uproblematisk forudsatte livsverden (Habermas 2004b: 105).

Slik fungerer livsverdenen som den ”konservative modvægt til den dissensrisiko, som oppstår med enhver aktuell indbyrdes forståelsesprosess” (Habermas 2004b: 106).

Modernitetens fremvekst har ført til samfunsmessige differensieringsprosesser som gjør området for uproblematisk situasjonsdefinisjoner mindre. Dermed øker behovet for slik risikofylt rasjonelt motivert innbyrdes forståelse. Livsverdenes rasjonaliseringsprosess kan i forlengelsen av dette forstås som en bevegelse fra normativt tilskrevet innforståelse til kommunikativt oppnådd innbyrdes forståelse (Habermas 2004b: 106), som i siste instans støtter seg på det bedre arguments autoritet (Habermas 2004b: 316).

Det er her den andre, sosiologiske betydningen av livsverdenbegrepet kommer til sin rett. Nå peker det mot de symbolene og verdiene som utgjør *kulturen*, mot de *institusjonaliserte* rolleforventningene og normene som preger den sosiale interaksjonen og mot *sosialiseringen* av tale- og handlingskompetente aktører (Habermas 1999: 164-171).

Med utgangspunkt i Durkheims forståelse av arbeidsdelingens betydning for fremveksten av moderniteten, knytter Habermas an til marxismens tingliggjøringsteori, for slik å gjenopprette sammenhengen mellom handlings- og systemnivået (Habermas 2004b: 275). I motsetning til Durkheim sikter Habermas mot en modernitetsdiagnose der *både* en ”mekanisk” og en ”organisk” integrasjonsform finnes side om side. Derfor skildrer han den sosiale evolusjon på en måte som ”skelner mellom livsverdenens rasjonalisering og de samfundsmæssige systemers kompleksitetsstigning”. Målsetningen er å omformulere det klassiske kritiske problem omkring tingliggjøring i kommunikasjonsteoretiske termer (Habermas 2004b: 282).

Ifølge Habermas kan man tolke livsverdenes differensiering som en frissettelse av den kommunikative handlings rasjonalitetspotensial. I komplekse samfunn overtar imidlertid de ikke-språklige kommunikasjonsmediene makt og penger integrasjonsoppgaver fra de overarbeidede språklige mekanismene for innbyrdes forståelse. Det er livsverdensrasjonaliseringens ironi at dette fører til at systemet trenger seg inn på livsverdenens eget område (Habermas 2004b: 329). Det betyr blant annet at den språklig formidlete samhandlingens rasjonalitetsstruktur erstattes med målrasjonelle parametere, og mister betydning. ”Livsverdenen er ikke lenger påkrævet for

handlingskoordineringen,” som Habermas skriver (Habermas 2004b: 365). På denne måten kan man si at livsverdenens rasjonaliseringsprosess får et paradoksalt preg ved overgangen til moderniteten. Den muliggjør nemlig de mediestyrte subsystemene, som så, desktruktivt, slår tilbake på livsverdenen selv (Habermas 2004b: 368-369). Dette er på ingen måte en utvikling Habermas bifaller:

Til slut fortrænger systemiske mekanismer den sociale integrationens former også på de områder, hvor den konsensusafhængige handlingskoordinering ikke kan substitueres; Altså der hvor livsverdenens symbolske reproduktion står på spill. Så antager livsverdenens *mediatisering* skikkelse af en *kolonisering* (Habermas 2004b: 382).

Han beskriver dette som ”*systemisk inducerede livsverdens-patologier*”. Og de er alvorlige, de medfører et krisepotensial (Habermas 2004b: 382). Ja, ”de selvstendigjorte subsystemers imperativer trenger, så snart de er blevet afklædt deres ideologiske slør, *ude fra* ind i livsverdenen – som koloniherrerne i et stammesamfund – og fremtvinger assimilation” (Habermas 2004b: 454), noe som på tre hovedmåter er svært problematisk. På et kulturellt nivå fører systemets kolonialisering av livsverdenen til meningstap, på et sosialt nivå til anomi/normoppløsning, og på et individuelt nivå er det snakk om psykopatologier (Habermas 2004b: fig. 22, side 314).

Samtidig tar imidlertid Habermas avstand fra tilnærminger som antar at en dehumaniserende og altomfattende byråkratisering og kommersialisering allerede har oppslukt hele samfunnet, og at det nå ikke lenger nytter med motstand (Habermas 2004b: 401).

Tradisjonelle livsformer brytes riktignok ned, og det uten at de transformeres ”sådan, at sammenhængen mellem de kognitivt-instrumentelle, de moralsk-praktiske og de ekspressive momenter, som eksisterede i en endnu ikke rationaliseret hverdagspraksis, kan opretholdes på et højere differentieringsnivå” (Habermas 2004b: 422). Disse prosessene fører til en *ensidig rasjonalisering*, som truer den *kulturelle overleveringen*, den *sosiale integrasjonen* og *sosialiseringen* (Habermas 2004b: 424). Men det betyr ikke at defaitisme byr seg frem som et aktuelt alternativ for Habermas. Den kommunikative rasjonaliteten kan nemlig motsette seg kolonialiseringen av livsverdenen, og det på en måte som ”ikke blot står tilbage med den revolterende naturs afmægtige raseri” (Habermas 2004b: 427)¹¹.

¹¹ Her var det opprinnelig Adorno Habermas tenkte på.

Et slikt forsvar for den kommunikative rasjonaliteten skjer med denne rasjonalitetens egne midler, dens enhetlige og sammenbindende kraft. I dag er ikke falsk bevissthet problemet, mener Habermas, men fragmentert bevissthet. Heller enn ideologikritikk, er det derfor nødvendig med en analyse av hverdagsbevissthetens fragmentering, og i stedet for ”at jage en revolutionær bevidstheds udviskede spor, ville [en slik tilnærming] undersøge betingelserne for en tilbakekobling af den rationaliserede kultur med en hverdagskommunikation, der er anvist på vitale overleveringer” (Habermas 2004b: 455).

Det er i denne sammenhengen at Habermas vender tilbake til Frankfurterskolens kritiske teori, for – som vi har sett – å ”befri den historiske materialisme fra dens historiefilosofiske ballast” (Habermas 2004b: 489).

Blant de aspektene ved den første generasjonens kritiske teori som Habermas forsøker å bevare, uten den psudonormative og teleologiske historieforståelsen, er undersøkelsene og definisjonene av vilkårene for samfunnsmessig integrasjon i posttradisjonelle samfunn. Han ønsker seg i forlengelsen av dette ”konflikt-reguleringsprosesser, som passer til den forståelsesorienterte handlingsstrukturer – diskursive viljesdannelsesprosesser og konsensusorienterte forhandlings- og afgørelsesprosesser” (Habermas 2004b: 474). Det er slike former for kommunikativt regulert systembasert integrasjon vi nå skal se nærmere på.

Deliberasjon og den demokratiske rettstaten

I *Faktizität und Geltung* fra 1992 gjør Habermas bruk av handlingsteorien på det politiske og rettslige området. Han ønsker å begrunne den demokratiske rettsstatens uløselig sammenheng med det deliberative demokratiet, der samfunnsborgere møtes for å avgjøre hvordan komplekse moderne samfunn bør organiseres og holdes sammen.

Innenfor en kommunikasjonsteoretisk sammenheng innebærer dette å eksplisere hvorledes en sosial orden kan stabiliseres når kommunikative og strategiske handlingssfærer skiller lag (Habermas 2007: 25-26). I og med at strebenen etter gjensidig forståelse har en handlingskoordinerende funksjon, får den språklig formidlede samhandlingen relevans for opprettelsen og vedlikeholdelsen av slike

sosiale ordner. Det er Habermas' målsetning å rekonstruere betingelsene for ikke-voldelig sosial integrasjon i posttradisjonelle samfunn fra dette utgangspunktet.

Man kan beskrive det som et forsøk på å vise hvordan livsverdenen kan *forsvare seg* mot systemets koloniseringsforsøk, hvordan det bedre arguments tvangsfrie tvang kan *institusjonaliseres* og hvordan den kommunikative handlings-teorien får *samfunnsmessig betydning*.

Også dette innebærer en klar holdning til konsekvensene av fornuftens detranscendentalisering: Habermas vil rense den offentlige fornuftsbruken, som Kant satte sin lit til, for de problematiske premissene den har basert seg på, og samtidig forsvare dens bindende kraft.

Med Parsons og Durkheim slår han fast at interaksjonskomplekser ikke kan stabiliseres på basis av strategiske handlinger alene (Habermas 2007: 26). Samtidig er de mediestyrted subsystemenes avlastning av den kommunikative konsensusdannelsen nødvendig i komplekse samfunn. Som vi husker truer dette den kommunikative rasjonalitetens integrasjonspotensial. Dilemmaet kan i Habermases øyne kun løses ved at aktørene kommer til forståelse om den *normative* reguleringen av strategisk samhandling, altså gjennom at den kommunikative rasjonaliteten kommer til uttrykk i form av offentlig fornuftsbruk og demokratiske prosedyrer, som igjen kan legge begrensninger på de mediestyrted subsystemenes utfoldelsesmuligheter (Habermas 2007: 26-27).

Dette skjer i moderne samfunn ved hjelp av lovverket og rettssystemet. Det er nemlig bare gjennom rettens språk at substansielle normative beskjeder kan sirkulere i et differensiert samfunn. Som Habermas skriver:

Without their translation into the complete legal code that is *equally open to lifeworld and system*, these messages would fall on deaf ears in media-steered spheres of action. Law thus functions as the 'transformer' that first guarantees that the socially integrating network of communication stretched across society as a whole holds together (Habermas 2007: 56)¹².

Skal loven påta seg et slikt ansvar for den sosiale integrasjonen i samfunn preget av utdifferensierte mediestyrted subsystemer, må den ikke bare *effektivt* imøtekomme komplekse samfunns funksjonelle behov, men også oppfylle betingelsene for at den kommunikative rasjonaliteten skal virke handlingskoordinerende gjennom appell til det bedre argument (Habermas 2007: 83). Og til grunn for denne rettferdigjøringen av

¹² Min kursivering.

lovens *legitimitet* ligger et *diskursprinsipp*, som Habermas definerer slik: "Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses" (Habermas 2007: 107). Dette innebærer blant annet at borgerne selv, som deltakere med like uttryksmuligheter, deliberativt kommer til enighet om lovverket. Det er bare slik, ved at de som retten er myntet på også blir lovverkets forfattere, at det rettslige systemets kommunikative rasjonalitetspotensial kan sikres (Habermas 2007: 126-127).

Målet om å temme kapitalismen og å sørge for at statens administrative makt kan bringes under den kommunikative rasjonalitetens kontroll, forutsetter altså en institusjonalisering av kraften i det bedre argument gjennom lovgivingsprosesser som baserer seg på offentlig viljesdannelse (Habermas 2007: 151).

Spørsmålet om hvordan dette idealiserte synet på demokratiske lovgivningsprosesser kan kobles til maktsfærenes empirisk observerbare strategiske handlinger, står kanskje ubesvart, også når dette er sagt. Men, understreker Habermas:

As I understand it, this question does not imply the *opposition* between the ideal and the real, for the normative content I initially set forth for reconstructive purposes is partially inscribed in the social facticity of observable political processes. A reconstructive sociology of democracy must therefore choose its basic concepts in such a way that it can identify particles and fragments of an "existing reason" already incorporated in political practices, however distorted these may be. This approach does not need a philosophy of history to support it. It is premised simply on the idea that one cannot adequately describe the operation of a constitutionally organized political system, even at an empirical level, without referring to the validity dimension of law and the legitimating force of the democratic genesis of law. (Habermas 2007: 287-288).

Det er av disse årsakene den offentlige samtalen blir en essensiell brikke i det *demokratiske maktkretsløpet*, som er avgjørende dersom det skal være mulig å sikre kommunikativ kontroll over medialiserte handlinssfærer. Kun på grunnlag av den offentlige fornuftsbruken, der sivilsamfunnets bekymringer kommer til uttrykk og blir kanalisert inn i den konstitusjonelle statens beslutningsstrukturer gjennom partiene, får den deliberative politikken integrerende kraft (Habermas 2007: 304). Det er også i denne sammenheng at trusselen fra illegitime maktformer blir synlig.

Habermas kontrasterer også her sin tilnærming fra *både* en teleologisk historiefilosofi og fra kontekstualistiske avvisninger av all rettferdiggjøring. I motsetning til postnietzscheanske perspektiver ønsker han å definere noen målestokker som faktisk eksisterende sosiale strukturer og relasjoner kan måles opp imot (Habermas 2007: 2). Rekonstruksjonen av det deliberative demokratiets

institusjonelle strukturer, av lovgivning som formidling mellom system og livsverden, basert på den kommunikative rasjonalitetens uttrykk i samfunnets maktkretsløp, gir anledning til dette. Han skriver

From this perspective, the forms of communication that confer legitimacy on political will-formation, legislation, and the administration of justice appears as part of a more encompassing process in which the lifeworlds of modern societies are rationalized under the pressure of systemic imperatives. At the same time, such a reconstruction would provide a *critical standard, against which actual practices – the opaque and perplexing reality of the constitutional state – could be evaluated* (Habermas 2007: 6)¹³.

I denne sammenhengen er Habermas også kritisk til samfunnsvitenskapene. Han mener sosiologien lenge har unnlatt å ta lovens normative aspekter med i betraktningen. Disse har snarere ”been evaporating under the sun of social sciences,” noe som har ført til ”a disillusioning, if not downright cynical, view of the political process” (Habermas 2007: 329). Dette vil Habermas gjøre noe med. ”[I]n fact,” skriver han, ”the interplay of a public sphere based in civil society with the opinion- and will-formation institutionalized in parliamentary bodies and courts offers a good starting point for translating the concept of deliberativ politics into sociological terms” (Habermas 2007: 371).

I så fall tror Habermas at det også kan dannes en basis for kritikk av trekk ved samfunnsutviklingen i Vesten. Selv er han kritisk til at illegitime maktformer vinner grunn mens den konstitusjonelle staten eroderer (Habermas 2007: 430), og han viser hvordan både den økonomisk-liberalistiske statsformen og velferdsstatsformen, bidrar til dette. Deres respektive former for rett, henholdsvis den formale og den materielle lovforståelsen, som skal garantere henholdsvis legal og faktisk likhet, virker begge reduserende, ettersom spenningen mellom faktisitet og normativitet ikke overskrides innenfor disse juridiske paradigmene (Habermas 2007: 410)

Til syvende og sist betinges lovens legitimitet nemlig av at den offentlige kommunikasjonsflyten ikke korrumpes, og også av at det finnes en motsvarende kommunikasjonsinfrastruktur i sivilsamfunnssfæren. Som Habermas skriver: ”This is the key to a proceduralist understanding of the law.”

¹³ Min kursivering

Kommunikativ fornuft og kritiske standarder

Habermas' videreføring av Frankfurterskolens tilnærming, *hans* versjon av den kritiske teorien, kjennetegnes altså av et forsøk på å definere prosedurale ekvivalenter til Kants fornuftsbegrunnelse. Han tar utgangspunkt i språkets iboende rasjonalitetsform, strebenen etter å oppnå samforstand gjennom appell til grunner, og viser gjennom en formalpragmatisk analyse av hverdagskommunikasjonen hvordan kompetente aktører *ikke kan* unngå å forutsette dette rasjonalitetspotensialet når de handler kommunikatvt. Ettersom dette skjer gjennom kritiserbare gyldighetsfordringer, som riktignok fremmes og innløses i konkrete samhandlingssituasjoner, men som likevel må forutsettes å gjelde også i *alle andre* sammenhenger, sikrer han fornuftens kvasitrascendentale status, også i en postmetafysisk rasjonalitetskonfigurasjon. Selv kaller han det *transcendens von innen*. Dette, og de tilhørende begrepene om system og livsverden, lar ham videre definere *kritiske standarder* som virkelige samfunn kan måles mot.

I Habermas' øyne er dette kritikkens grunnlag, og ingen kritikkform kan bryte med den kommunikative handlingens forutsetninger dersom den skal være rasjonell. Som vi skal se i neste kapittel har Foucault en annen oppfatning av nettopp det.

*Do not ask who I am
and do not ask me to remain the same:
leave it to our bureaucrats and our police
to see that our papers are in order.
At least spare us their morality
when we write
(Foucault 2006a: 19)*

KAPITTEL 3: MICHEL FOUCAULT – DEN HISTORIOGRAFISKE OVERSKRIDELSENS KRITIKK

Michel Foucaults (1926-1984) intellektuelle livsverk strekker seg over 30 år, et uttall artikler og forelesninger, og mer enn ti monografier, fra *Maladie mentale et personnalité* i 1954 til *Histoire de la sexualité Vol III: Le Souci de soi* i 1984.

Det er utvilsomt et mangfoldig forfatterskap som åpner for flere lesninger, men det har vært vanlig å operer med en tredeling. Dette er noe Foucault selv bifaller. Han skriver at han har beveget seg fra en *vitenskapenes arkeologi*, via en *maktteknologienes genealogi*, til en *subjektivitetsformenes historie* (Foucault 2004a: 16-18), noe som også vil være mitt utgangspunkt. Inndelingen bør imidlertid oppfattes på en bestemt måte.

Det er ikke snakk om *brudd* i ordets egentlige forstand. Foucaults forfatterskap bukter seg snarere. Det kveiler seg om seg selv, vender tilbake til de samme temaene, men fra stadig nye vinkler. I forlengelsen av denne intellektuelle rastløsheten kan vi imidlertid nærme oss *en kritisk kjerne* i Foucaults livsverk, slik at *hans* syn på fornuftskritikkens videreføring blir tydelig. I forordet til *Histoire de la sexualité Vol II: L'Usage des plaisirs* heter det nemlig:

Der er øyeblikke i livet, hvor spørsmålet om, hvorvidt man kan tenke anderledes, end man faktisk tenker, og opfatte tingene på en anden måte, end man faktisk gjør, er uundværlig for at kunne fortsætte med at... spekulere i det hele taget. Man vil måske indvende, at disse spil med sig selv bør forblive i kulissen... Men hvad er filosofien i dag... hvis den ikke er *tankens kritiske arbejde med sig selv*? Og om den ikke i stedet for at legitimere det, som man allerede ved, består i at forsøge at vide, hvordan og i hvilken udstrækning det ville være *mulig at tænke anderledes*? (Foucault 2004a: 20)¹⁴.

¹⁴ Mine kursiveringer.

I det følgende skal jeg rekonstruere Foucaults bidrag til den kritiske teorien ut i fra hans to retoriske spørsmål, som peker mot henholdsvis en radikaliserings av fornuftens selvkritikk og et emansipatorisk potensial i hans kritikkform. Det vil vise seg at disse spørsmålene får ulike betydningsnyanser i de tre fasene av Foucaults forfatterskap. Man kunne, noe skjematisk, si at det for arkeologienes del dreier seg om å historisere den postkantianske fornuftens vitensformer, og om å sprengte de tilsynelatende nødvendige tenkemåters murer. Når det kommer til genealogiene er oppgaven å avdekke sammenhengene mellom humanvitenskapenes fremvekst og fremveksten av disiplinerende maktteknologier, samt å åpne dette feltet for nye politiske rasjonalitetsformer og nye subjektiveringsformer. I den tredje fasen i Foucaults forfatterskap er det selvskapningens sannhetsspill gjennom historien og muligheten for å erstatte moralske påbud med en *livskunst*, som tematiseres.

Foucault har selv beskrevet sin kritikkform på denne måten:

[I]t would light fires, watch the grass grow, listen to the wind, and catch the sea foam in the breeze and scatter it. It would multiply not judgments but signs of existence; it would summon them, drag them from their sleep. Perhaps it would invent them sometimes – all the better. All the better. Criticism that hands down sentences sends me to sleep; I'd like a criticism of scintillating leaps of the imagination. It would not be sovereign or dressed in red. It would bear the lightning and possible storms (Foucault 2000a: 323).

I det følgende vil det bli tydelig at det som skjuler seg bak denne poetiske beskrivelsen er en kritisk historiografi som avslører kontingens der vi vanligvis ser tankens nødvendighet, som viser at det vi tar for gitt sjelden *er gitt*, men ble tatt, i konkrete kamper, og derfor kan tas tilbake. Kort sagt utvider den rommet for det foranderlige, det som *ikke* er skrevet i sten.

Stemmene fra arkivene

I *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* fra 1961¹⁵ er det karakteristiske oppgjøret med den kantianske subjektfilosofien mest et glimt i Foucaults øyne, noe han senere skulle innrømme (Foucault 2006a: 18). Likevel fanges her hans arkeologiske tilnærming i dens fødsel. I beskrivelsen av hvordan fornuften manifesterer seg ved å mestre galskapen og sperre den inne, for så å kvele dens mulighet

¹⁵ Denne omfangsrike boken foreligger kun i en forkortet versjon på norsk. Jeg har likevel valgt å forholde meg til denne oversettelsen.

til å tale sitt eget språk, mer enn anes “tankens kritiske arbejde med sig selv”, eller for å være mer presis kommer en *kritikk av opplysningens idé om erkjennelsens ubønnhørlige fremskritt* til syne. Dessuten historiseres vår tids ideer om fornuften og ufornuften, relasjonen mellom dem, og den selvfølgeligheten dette forholdet er belemret med. Når Foucault *videre vil vekke til live den slumrende ufornuftens stemme*, som har fulgt fornuftens seiersgang gjennom århundrene, som en “uskyldig karikatur”, som et identitetsskapende, men “formørket speilbilde” (Foucault 1999a: 173), kan man også ane en draging mot å våge “at tenke anderledes”.

La oss ta det første først: “Man har lett for å tro at interessen for de internertes skjebne ble vekket som følge av en friere og mildere ånd og at en redeligere og mer informert medisinsk oppmerksomhet oppdaget sykdom der man bare hadde sett forbrytelse,” skriver Foucault (Foucault 1999a: 176). Men bevisstheten om galskapen ble ”ikke utviklet innenfor en humanitær bevegelse som litt etter litt kunne bringe den nærmere den gales menneskelige virkelighet... [og] heller ikke under presset av et vitenskapelig behov som kunne gjøre den mer oppmerksom... på hva galskapen kunne ha å si om seg selv” (Foucault 1999a: 189). Snarere har fornuften tatt i bruk en rekke strategier mot ufornuften, fra den store interneringen av gale, forbrytere og fattige, via asylene med dets tvangsarbeid, hospitalets moralisme og medisinalmakt, til psykoanalysen med dens terapeuter. Resultatet ble en fornuftens seier over ufornuften, som var ”innskrevet i selve den situasjonen hvor den gale og det fornuftige menneske møttes” (Foucault 1999a: 209).

Foucault legger vekt på bruddene i vår oppfatning av galskapen ved overgangen fra klassisismen til vår tid. Mens vi nå ser en lenket frihet, “et fall mot en determinisme”, i galskapen, så klassisismen ”en frihet som raser i det dyriskes heslige former” (Foucault 1999a: 82). Ved overgangen til 1800-tallet, skulle det som var blindhet, bli bevisstløshet, det som var villfarelse bli forseelse, ”og alt det som i galskapen hadde dannet den paradoksale manifestasjonen av det ikke-værende, skulle bli til naturlig straff for et moralsk onde” (Foucault 1999a: 138-139). Hierarkiet klassisismen hadde bygd opp rundt galskapen styrtet rett og slett sammen, for så å ”bli fordelt på overflaten av et område som psykologien og moralen snart skulle oppta sammen og strides om” (Foucault 1999a: 139). Slik historiseres – ikke bare de moderne tenkemåter – men også fornuftens selvscenestilling, så lenge denne lener seg på kontrasten til galskapen.

Denne implisitte frigjøringen av den moderne fornuftens ”formørkede speilbilde” forsterkes utvilsomt av Foucaults eksplisitte argumenter for igjen å lytte til ufornuftens stemmer, som når han i verker av Nietzsche og Antonin Artaud finner de eneste lynglimtene hvori ufornuftens liv har manifestert seg siden slutten av 1700-tallet, og deretter skriver at ”[d]isse verkene motstår gjennom egen styrke den gigantiske moralske fengslingen som med et ironisk uttrykk vanligvis blir kalt [William] Tukes og [Philippe] Pinels frigjøring av de gale” (Foucault 1999a: 229). I disse verkene, og i deres likhet med kunsten finner han en mulighet for å løsne opp fornuftens knebling av ufornuften. Det har seg nemlig slik, skriver han, at

den verden som trodde den kunne måle galskapen og rettferdiggjøre den gjennom psykologien, må rettferdiggjøre seg selv overfor galskapen, for i sine anstrengelser og sine kamper må verden måle seg selv mot grenseløsheten i verker som Nietzsches... og Artrauds. Og ingenting ved den selv, særlig ikke hva den kan vite om galskapen, gjør verden trygg på at den blir rettferdiggjort ved slike galskapens verk (Foucault 1999a: 237).

Les mots et les choses fra 1966 videreutvikler angrepet mot den kantianske fornuftsforståelsen. Nå er adressen tre spesifikke vitensfelt og de prinsippene som ordner dem. Boken åpner med en passasje av Jorge Luis Borges, som ved siden av en uførlig analyse av Diego de Silva y Velázquez’ *Las Meninas*, dette maleriet som i en enkeltscene fanger hele klassisismens måte å forstå viten på, peker direkte mot bokens tema. Passasjen frembringer, ifølge Foucault, en latter som ryster det vår tanke tar for gitt (Foucault 2006b: 7). Det er snakk om en opprømsing av ulike grupper dyr som skal stamme fra et gammelt kinesisk leksikon:

a) dyr som tilhører Keiseren, b) balsamerte dyr, c) tamme dyr, d) pattegriser, e) sirener, f) fabeldyr, g) løshunder, h) de dyr som inneholdes i herværende klassifikasjon, i) som løper rundt som gale, j) som er utallige, k) som tegnes med en svært fin pensel av kamelhår, l) etcetera, m) som nettopp har knust vannkrukken, n) som på lang avstand ser ut som fluer (sitert etter Foucault 2006b: 7).

For Foucault er den rene umulighet – for den vestlige modernitetens tanke – av en slik opprømsing, av at det skulle være et (tankens) sted, der disse kategoriene finnes side om side, et urovekkende varsel om en uorden i stand til å kullkaste forbindelseslinjene mellom ordene og tingene (Foucault 2006b: 9-11). For langs både rommets og tidens dimensjoner viser den til muligheten av det vi tar for å være evige og allestedsnærværende kategoriseringsmåter i virkeligheten er kontingente foreteelser, som kun midlertidig stabiliseres av kultur- og stedsspesifikke kodifiseringer.

Det er forholdet mellom disse grunnleggende empiriske kodifiseringene og den filosofiske refleksjonen omkring dem Foucault vil analysere nærmere i dette hovedverket. Fra det 16. århundre og frem til i dag vil han tematisere hva den ”nakne erfaring av orden og dens værensmodi”, som finnes i ”det rom som ligger mellom bruken av det man kunne kalle for ’ordningskodene’ og refleksjonene over orden”, har endt opp som i de vestlige samfunnene. (Foucault 2006b: 14-15).

Foucault tar utgangspunkt i tre fagfelt – grammatikken, naturhistorien og rikdomsanalysen – som i grenselandet mellom den klassiske og den moderne perioden endret seg på dette grunnleggende nivået, og ble til filologi, biologi og politisk økonomi – samt hvordan disse fagfeltene hviler i, finner sine organiserende prinsipper i, disse ”historiske a prioriene” (Foucault 2006b: 17), disse ”kvasi-transcendentaliene” (Foucault 2006b: 332) – disse *episteme* – som er karakteristiske for henholdsvis klassisismen og moderniteten.

Dette begrepet – *episteme* – er avgjørende i *Les mots et les choses*, og betegner det epistemologiske nivåets midlertidige stabiliseringer av vitensfeltene og deres ordningsprinsipper. Samtidig viser det til det spesifikke ved den arkeologiske metoden. Istedenfor å skrive en ”synspunktenes historie”, vil Foucault ”rekonstruere tankens allmenne system hvis nettverk... bestemmer mulighetsbetingelsene for en debatt eller et problem,” og han vil gjøre det via ”temaenes, debattenes, problemenes og meningspreferansenes historiske overflate” (Foucault 2006b: 116).

I det blikket slik rettes mot de historiske bruddflatene, det dramatiske skiftet i vår vitenskonfigurasjon, kommer også oppgjøret med troen på at historien kan forstås som en målrettet vitensakkumulasjon til syne igjen. Biologiens, språkhistoriens og den politiske økonomiens fremvekst ved overgangen til 1800-tallet, skyldtes ikke ”rasjonelle analyseformer som inntil da hadde vært fremmede”. Det var snarere snakk om kulturelle glidninger og nye ”rynker som for første gang ble synlige på vitensens opplyste ansikt” (Foucault 2006b: 318). Og slik det klassiske epistemet forsvant ved overgangen til moderniteten, varsler Foucault, vil også det moderne episteme møte sin skjebne. Han tenker særlig på den historietenkningen som er i subjektfilosofiens og historieteleologiens grep (Foucault 2006b: 349), den *humanismen*, som har gjort mennesket til en ubehagelig ”empirisk-transcendental dublett” (Foucault 2006b: 423). For selv om denne *antroposentriske tenkningen*, som siden Kant har styrt tanken, kanskje har vært historisk viktig, er den ”i ferd med å gå i oppløsning foran øynene på oss, siden vi nå er i ferd med å få øye på, og kritisk legge avstand til, både den

åpningens glemsel som gjorde den mulig, og den hardnakkede hindringen den stiller i veien for den kommende tenkning”. Det gjelder derfor å møte talen om menneskets herredømme og frigjøring, dets vesen og sannhet som erkjennelsens kilde, ”med en filosofisk latter” (Foucault 2006b: 456). For dersom også det moderne epistemet skulle bli kullkastet, noe ”vi i stadig sterkere grad synes å kunne fornemme muligheten av... da kan man vedde på at mennesket vil bli utvisket, liksom et ansikt risset i sand i strandkanten” (Foucault 2006b: 517).

Makten, vitenen og kroppene

Da Foucault i desember 1970 holdt sin tiltredelsesforelesning ved Collège de France, var det bare gått et år siden *L'Archéologie du savoir*, dette forsøket på å skape metodologisk klarhet i undersøkelsene fra *Folie et déraison*, *Les mots et les choses* (og *Naissance de la clinique*). Likevel innvarslet forelesningen nye perspektiver i hans forfatterskap.

Det er nå teknikkene som definere og styrer diskursproduksjonen som tematiseres. Kritikken av den postkantianske fornuftens transcendentalier er omformet. Sammenhengen mellom modernitenens maktteknologier og vitenskapene om mennesket, forholdet mellom makten og rasjonalitetsformene, trår tydeligere frem. Det er snakk om en relasjon hvori sannheten skjuler at den er gjennomtrengt av en vilje til sannhet, og at denne viljen heller ikke *kan* søke noen annen sannhet enn nettopp en som maskerer den. Oppgaven Foucault nå gir seg i kast med innebærer å tegne opp grensene for den viljen til sannhet som kommer til uttrykk i moderniteten. For så å søke å overskride den (Foucault 1999b: 14). Nå rettes oppmerksomheten mot betingelsene for at noe skal telle som sant, *være i det sanne*, og hvordan diskursproduksjonen hele tiden er gjenstand for maktstrategier som begrenser hva det er tillatt å si, hvordan det er tillatt å si det, samt hvem som har lov til å si det. Ja, hvordan man kun er ”i det sanne når man adlyder et diskursivt ’politis’ regler” (Foucault 1999b: 21).

Hovedankepunktet mot den postkantianske fornuften er nå at den både samsvarer med og forsterker sannhetens og maktens begrensings- og utelukkelses-spill. Den framsetter en ”ideell sannhet som lov for diskursene og en immanent rasjonalitet som prinsipp for deres utvikling” (Foucault 1999b: 26).

Mens vitenshistorien var det vesentlige angrepspunktet i de arkeologiske studiene, kan man si at maktens forhold til sannheten, maktteknologienes forhold til vitenskapene om mennesket, samt hvorledes disse konstellasjonene har oppstått og utviklet seg, og hvordan de skriver seg inn i kroppene, er karakteristisk for den genealogiske metoden. I *Surveiller et punir* fra 1975 er dette tydelig¹⁶.

I denne bokens mørke univers av tortur og straff er det igjen overgangen til moderniteten som undersøkes, men nå med fokus på fremveksten av fengselet. Fra de mest brutale dødsstraffer, med ti ville hester og kokende olje, til fengselets subtile, men totale, kontroll med tilværelses romslige og tidslige dimensjoner, skjer det sannsynligvis en lettelse av lidelsene, men: “Kan hende ble denne endring for lettvinnt og alt for ettertrykkelig tilskrevet en ‘humanisering’, hvorpå man med god samvittighet unnlot å analysere saken nærmere,” skriver Foucault (Foucault 2001: 13). Han vil, som et svar på denne unnlattelssynden, snarere se straffenes formildelse som en straffenes forskyvning, der en ny “art kunnskap, visse teknikker, et ‘vitenskapelig’ språk oppstår og sammenflettes med straffemyndighetenes praksis,” (Foucault 2001: 25), og der ”mennesket vi hører så mye om og som skal frigjøres, er selve virkningen av en mye dypere underkuelse” (Foucault 2001: 32).

Foucault vil vekke fra en forestilling om at ”det å avgi makt er et av vilkårene for å drive med vitenskap”. Snarere frembringer makten kunnskapen, eller de to forutsetter hverandre gjensidig: ”Inget maktforhold uten at det dannes et kunnskapsområde, og heller ingen kunnskap som ikke på samme tid forutsetter og danner visse maktforhold,” heter det (Foucault 2001: 30). Dessuten kommer genealogienes forståelse av maktteknologiene som teknikker for å måle, inndelegge og kontrollere individene til uttrykk i denne boken.

Disse disiplinerende metodene – tablåene, manøvrene, eksersisene og den taktiske kombinasjonen av krefter – levde faktisk sine barneår i opplysningstidens skjørtekanter (Foucault 2001: 153), som en ”menneskekroppens kunst som ikke bare tilsikter å bedre kroppens ferdigheter, og heller ikke å underkue den enda mer, men å skape en relasjon som på én og samme tid gjør kroppen desto lydigere jo nyttigere den er, og omvendt,” skriver Foucault. Det er snakk om å manipulere kroppens deler, gester og atferdsmåter på beregnende vis. Den ”gjennomgranskes, plukkes fra

¹⁶ Også *Histoire de la sexualité Vol I: La Volonté de savoir* fra 1976 passer inn i denne beskrivelsen, og må sies å være den andre monografien fra den genealogiske perioden i Foucaults forfatterskap.

hverandre og settes sammen igjen”, og slik fabrikkers den. Den gjøres *følgelig* (Foucault 2001: 127).

For Foucault er denne ”maktens mikrofysikk” i ferd med å bre om seg og inngå i stadig flere institusjoner. Ved siden av fengslene: Skolen, kassernen, fabrikken og sykehuset. Benthams *Panopticon* er dette, *det disiplinære samfunnets*, mest talende modell, normaliseringen dets fremste mål. Og mens panoptimismen, med dens usynlige observatørposisjon, nå utgjør ”tvangens allment anvendte teknikk” (Foucault 2001: 197), har normalitetskontrollørene blitt flere, mer kompetente og dermed mektigere, ”ved å legge forholdene til rette for en makt-kunnskap over individene” (Foucault 2001: 264).

Det er mot en slik bakgrunn at vi må forstå den emansipatoriske mulighet som bare svakt antydes i bokens siste avsnitt. Selv i disiplinens ”sentrale og sentraliserte humanitet – en virkning av og et redskap for komplekse maktforhold, kropper og krefter som er underkastet mangfoldige ’fengselsaktige’ virkemidler og er gjenstand for et tenkesett som selv er en del av denne strategi,” heter det, ”må man fornemme kampens svake gny” (Foucault 2001: 273).

Biomakt og styringsrasjonalitet

I årene som fulgte utgivelsen av *Surveiller et punir* (og *La Volonté de savoir*) skulle Foucault videreutvikle analysen av maktens virkemåte og legge større vekt på motmaktens potensiale, dens ”gny”, som altså knapt hadde vært hørbart fra fengselscellene. Han skrev i denne perioden få bøker, men brukte kreftene på foredrag og artikler. Og i disse blir genealogienes fokus vendt fra maktteknologienes virkning på enkeltindividene til forståelsen av politikkens domene. I kursene han holdt ved Collège de France i 1977-78 tok Foucault for seg fremveksten av en bestemt form for politisk rasjonalitet, som gjør befolkningen og befolkningsforvaltningen til sitt sentrale problem. Her blir forholdet mellom sannhet, makt og historie sett i lys av de maktteknologiene han kaller biopolitikk, altså ”the set of mechanisms through which the basic biological features of the human species became the object of a political strategy” (Foucault 2007: 1), og den statsrasjonaliteten han

kaller *gouvernementalité*, som samtidig bekymrer seg for befolkningens velferd og streber etter å kontrollere den (Foucault 2000c: 216).

Høsten 1979 fremførte han to forelesninger ved Stanford University, der *gouvernementalité*-begrepet knyttes til både opplysningstiden og til Horkheimers og Adornos tekning. Det gir en nøkkel til forståelsen av hvordan utviklingen i Foucaults perspektiv i løpet av 70-tallet står i forhold til diskusjonen om den detranscendentaliserte fornuftskritikkens vilkår.

”The relationship between rationalization and the excesses of political power is evident,” hevder Foucault. Han trenger verken byråkrati eller konsentrasjonsleire for å innse *det*. Men hva bruker man en slik innsikt til? Foucault skildrer to alternativer som han avviser – for deretter å presentere sitt eget. Det første er umiskjennelig kantiansk, og handler om å ”prøve” fornuften, som foran Kants tribunal. Foucault avviser denne tilnærmingen fordi ”a trial would trap us into playing the arbitrary and boring part of either the rationalist or the irrationalist” (Foucault 2000c: 299). Den andre tilnærmingen blir tilskrevet Frankfurterskolen, og dreier seg om å ”investigate this kind of rationalism that seems to be specific to our modern culture and originates in Enlightenment” (Foucault 2000c: 299). Istedenfor å diskutere verkene som ble til ved Institut für Sozialforschung – ”they are most important and valuable,” som han skriver – foreslår Foucault en tilnærming til spørsmålet om forbindelseslinjene mellom rasjonaliseringsprosessene og maktens intensivering som er kjennetegnet av at emnet spesifiseres og knyttes til mer avgrensede felt, som galskap, forbrytelser eller seksualitet. Dernest spør den ikke etter rasjonaliseringsprosessene i seg selv, men etter *hvilken rasjonalitetsform* som gjør seg gjeldende i de enkelte tilfeller. Til sist går den forbi opplysningstiden, til ”much more remote processes” som Foucault mener må undersøkes dersom vi ønsker å forstå ”how we have been trapped in our own history” (Foucault 2000c: 299-300).

Det er mot denne bakgrunnen han skildrer fremveksten av *gouvernementalité*, av hvordan en individualiserende og *pastoral* maktform knyttes sammen med statens sentraliserende maktform, slik denne gjør seg gjeldende overfor *polisen* (Foucault 2000c: 300).

Dette *gouvernementalité*-begrepet kan brukes som prisme for å se hvordan *synet på makt* og *historieforståelsen* definerer den genealogiske tilnærmingen. For det første skal makten forstås relasjonelt, som et spesifikt styrkeforhold, og den kan derfor ikke eksistere uten at det samtidig finnes motmakt, mener Foucault. Makten

knyttet til bestemte rasjonalitetsformer, og det er disse rasjonalitetsformene som står på spill når den kritiseres (Foucault 2000c: 325).

For det andre knytter han fremveksten av *gouvernementalité* til hebreerne, som brakte den pastorale metaforen for forholdet mellom hersker og undersått inn i den kristne kulturkretsen fra øst, og til Machiavellis *Il principe*, som ble et referansepunkt i utviklingen av statsrasjonaliteten. At det skulle være nødvendig å trekke slike lange historiske linjer begrunner Foucault på en måte som får frem særpreget ved genealogien som *kritisk historiografi*. Han påpeker at "history of various forms of rationality is sometimes more effective in unsettling our certitudes and dogmatism than is abstract criticism" (Foucault 2000c: 323).

Nesten fire år tidligere, i januar 1976, holdt Foucault to forelesninger som på mange måter definerer maktbegrepet hans, og som gir bakgrunnen for det første av disse poengene. Her blir både maktens og motstandens lokale karakter understreket, og han fremstiller kritikken som en bestrebelse etter å vekke til live det han kaller "subjugated knowledges", altså de naive, diskvalifiserte, illegitime vitensformene som befinner seg "down on the hierarchy, beneath the required level of cognition or scientificity" (Foucault 1994c: 20-21). Det er her Foucault finner det rommet som genealogiene er ment å fylle, som "the union of erudite knowledge and local memories which allows us to establish a historical knowledge of struggles and to make use of this knowledge tactically today" (Foucault 1994c: 22).

Foucault fremhever selv at dette innebærer et brudd med tradisjonelle former for maktforståelse og maktkritikk. Han vil frigjøre seg fra den juridiske, kontraktteoretiske *suverenitetsorienterte* forståelsen av staten og maktens virkemåte. Ikke minst kommer det til uttrykk som en avvisning av en svært utbredt, men "wholly inadequate" *undertrykkelsestese* (Foucault 1994c: 30), som overser at makten ikke bare sier nei, men også "traverses and produces things". Den utgjør "a productive network that runs through the whole social body" (Foucault 2000c: 120), og det er derfor Foucault vil erstatte undertrykkelsestesen "with a second hypothesis to the effect that power is war, a war continued by other means" (Foucault 1994c: 28). Han mener det er nødvendig "to cut off the king's head" (Foucault 2000c: 122), og snarere analysere makten i dens spesifisitet, som en styrkerelasjon med forgreninger som griper inn i samfunnslegemets minste bestanddeler.

Foucaults påkallelse av Carl von Clausewitz har også en annen effekt. Mens den lovbaserte, suverenitetsorienterte maktanalysen operer med en motsetning

mellom legitime og illegitime maktformer, ser Foucault en motsetning mellom ”struggle and submission” (Foucault 1994c: 30). Han spør ikke ”how is the discourse of truth... able to fix limits to the rights of power?”, men: ”[W]hat rules of right are implemented by the relations of power in the production of discourses of truth?” (Foucault 1994c: 31).

Foucault sier videre at makten sirkulerer. Den finnes ikke her eller der, ikke i noens hender, den kan ikke eies (Foucault 1994c: 36). Snarere er den til stede i enhver mellommenneskelig relasjon, også i kommunikativ samhandling. Den gjør seg gjeldende som et styrkeforhold, og derfor innebærer den også alltid frihet (Foucault 2000a: 292). Unntaket er det han kaller ”states of domination”, altså tilstander som er grunnleggende assymetriske, der muligheten for motstand er sterkt begrensede og der assymetrien vedvarer. Foucault skriver:

It seems to me that we must distinguish between power relations understood as strategic games between liberties – in which some try to control the conduct of others, who in turn try to avoid allowing their conduct to be controlled, or try to control the conduct of the others – and the states of domination that people ordinarily call ”power”. And between the two, between games of power and states of domination, you have technologies of government.... The analysis of these techniques is necessary because it is very often through such techniques that states of domination are established and maintained. There are three levels to my analysis of power[, then]: strategic relations, techniques of government, and states of domination (Foucault 2000a: 299).

Skal man frigjøre seg fra dominanseforholdene nytter det ikke med ideologikritikk. kan ikke annet enn å ”put into circulation... apparatuses of knowledge, which are not ideological constructs” (Foucault 1994c: 40). Det er derfor Foucault sier, i et intervju foretatt i juni 1976, at ideologibegrepet er utilfredsstillende ettersom problemet den intellektuelle er stilt overfor ikke består i å skille det sanne fra det falske, men “rather... in seeing historically how effects of truth are produced within discourses that, in themselves, are neither true nor false” (Foucault 2000c: 119). Foucault ønsker ikke å forandre folks tanker eller hjelpe dem ut av en tilstand av falsk bevissthet, men å endre “the political, economic, institutional regime of the production of truth”. Som han understreker: “It is not a matter of emancipating truth from every system of power... but of detaching the power of truth from the forms of hegemony, social, economic, and cultural, within which it operates at the present time” (Foucault 2000c: 132-133).

Genealogien egner seg altså til å peke på mulighetene for en kritikk som viser hvordan makt/kunnskap-regimene er et resultat av lokale historiske kamper som kan bli kjempet på nytt. Allerede i "Nietzsche, Genealogy, History" fra 1971 hadde Foucault beskrevet den *historieforståelsen* som ligger til grunn for dette. Det han ser for seg er "the complete opposite of those traditional analyses which attempts to rediscover, beneath the visible brutality of bodies and passions, a fundamental, abiding rationality, linked by nature to the just and the good." Snarere er det snakk om en form for studier som kjennetegnes av forsøk på å "awaken, beneath the form of institutions or laws, the forgotten past of real struggles, og masked victories or defeats, the dried blood in the codes" (Foucault 2000a: 62).

Foucault legger vekt på hvordan denne måten å forholde seg til historien på, det Nietzsche kaller *wirkliche Historie*, skiller seg fra tradisjonell historieskriving. Vi kan betrakte det som et brudd med den hegelianske historiefilosofiske restansen i Frankfurterskolens tenkning. *Wirkliche Historie* lar seg ikke styre i retning av det Foucault kaller "a millennial ending". Snarere søker den å rive opp historiens tradisjonelle fundament og "disrupt its pretended continuity" (Foucault 2000b: 380).

Dersom man skal oppsummere den historisk informerte forståelsen av maktens virkemåte som Foucault utviklet, kan vi vende tilbake til forholdet mellom *Surveiller et punir* og *gouvernementalité*-begrepet. Foucault skriver selv at vi ikke bør se utviklingen som "the replacement of a society of sovereignty by a disciplinary society and the subsequent replacement of a disciplinary society by a society of government". Snarere er det snakk om et triangel, "soverignty-discipline-government, which has as its primary target the population and as its essential mechanism the apparatuses of security" (Foucault 2000c: 219). Dette mener han, bør lede de kritiske undersøkelsene, ikke mot "the juridical edifice of sovereignty, the State apparatuses and the ideologies which accompany them, but towards domination and the material operations of power, towards forms of subjection and the inflections and utilizations of their localized systems, and towards strategic apparatuses" (Foucault 1994c: 40).

Selvets teknologier

I forordet til *Histoire de la sexualité Vol II: L'Usage des plaisirs* beskriver Foucault hvordan hans tidligere arkeologiske og genealogiske studier har gitt ham verktøy til å

analysere den vitensformen som refererer til den seksuelle erfaringen, og de apparatene som regulerer utøvelsen av den (Foucault 2004a: 16). Det tredje aspektet ved fenomenet han nå ønsket å undersøke, nemlig hvordan individene erkjenner seg selv som seksuelle subjekter, fordrer imidlertid begrepsmessig nytenkning. Nå var det ikke lenger om å gjøre å historisere den antroposentriske fornuften, eller analysere subjektiveringsformer, men snarere å skrive historien om ”de praksisser, i kraft af hvilke individerne er blevet opmærksomme på sig selv, begynder at dechifrere sig selv, erkende sig selv og vedkende sig som subjekter for begæret, idet de spiller på en vis relation til sig selv, som gør det muligt for dem at opdage deres værens sandhed” (Foucault 2004a: 17). Foucault legger vekt på at han tidligere har foretatt to teoretiske forskyvninger, den første med henblikk på å problematisere ideen om erkjennelsens fremskritt. Den andre for å analysere maktteknologienes manifestasjoner. Nå vil han foreta en tredje, med tanke på å ”undersøge, gjennom hvilke former og nærmere bestemmelser ved selvforholdet individet konstituerer og erkender sig selv som subjekt” (Foucault 2004a: 18). Og slik den første teoretiske forskyvningen resulterte i undersøkelser av diskursive praksiser og den andre i undersøkelser av ”de mangfoldige relationer, åbne strategier og rationelle teknikker, som artikulerer udøvelsen av magten”, kreves nå en undersøkelse av ”sandhedsspillene i jeg’ets forhold til sig selv” (Foucault 2004a: 18).

Ikke bare innebærer dette at Foucault vender oppmerksomheten mot mennesket som aktør i større grad enn tidligere. Et tydeligere *etisk* fokus kommer også til syne i denne fasen av Foucaults forfatterskap. Foucault beskriver denne endringen som en form for selvkritikk. Han innrømmer at han nok la for stor vekt på maktteknikkens virkemåte da han studerte galskapen og straffen. ”What we call ’discipline’ is something really important,” skriver han, ”but it is only one aspect of the art of governing people in our societies”. Dersom man skal studere den moderne subjektivitetens dannelseshistorie, kommer man ikke unna at også selvets teknikker har spilt en vesentlig rolle (Foucault 2000a: 177).

Det faktum at Foucault nå vender blikket bort fra 16-, 17- og 1800-tallet, og mot antikkens greske og romerske bystater, gjør tilsynelatende disse bøkene mindre aktuelle i forhold til problemstillingene i denne oppgaven. I hans kartlegging av antikkens forhold til nytelsene blir det imidlertid klart hvordan måtehold – i relasjon til ernæring, kvinnene og guttene – var en etisk selvscenesettelse, som ikke bare ble knyttet til spørsmålet om skikkethet når det gjaldt bystatens politiske verv, men som

også var en livskunst, der det gjaldt å skape, vedlikeholde og utvikle sitt eget selv. På en og samme tid ser Foucault dette som en forløper for og en sterk kontrast til kristendommens forbudstenkning og strenge, detaljerte påbud, og dermed også til vår tids syn på seksualiteten (Foucault 2004b: 223-228)

Og dette *er* relevant i forhold til Foucaults syn på kritikk. Han tror ikke det nytter å vende tilbake til antikkens former, men han finner i disse formene en etisk erfaring der sammenhengen mellom nytelse og begjær gjør seg gjeldene, noe som indikerer at vår tids fokus på bare ett av disse elementene er lite annet enn én historisk form erfaringen av seksualiteten kan innta. Det emansipatoriske potensialet i dette forholdet kan faktisk formuleres nokså tydelig: "I have tried to get out from the philosophy of the subject, through a genealogy of the modern subject as a historical and cultural reality – which means something that can eventually change. That, of course, is politically important," skriver han (Foucault 2000a: 176-177). Og i et intervju, foretatt helt mot slutten av livet, der han blir stilt et spørsmål angående hva slags etikk det er mulig å forestille seg i dag, svarer han: "What strikes me is the fact that, in our societies, art has become something that is related to objects and not to individuals or to life. That art is something which is specialized or done by experts who are artist. But couldn't everyone's life become a work of art?" (Foucault 2000a: 261).

Dette forsøket på å beskrive et etisk grunnlag får, som vi skal se senere, en viss betydning når Habermas' kritikk av Foucault skal bedømmes.

Problematikkens historie

De to siste bindene i seksualitetens historie ligger langt fra den opprinnelige planen for verket, slik denne ble skissert i forordet til *La Volonté de savoir* (Foucault 1995: 13-24). Foucault ser imidlertid selv denne vendingen fra maktteknologienes til selvforholdets historie som en fortsettelse av det han alltid har holdt på med, nemlig "at uddrage nogle af de elementer som kunne bruges til en sandhedens historie" (Foucault 2004a: 18).

Foucaults selvkritikk, hans forfatterskaps stadige buktninger, er i en viss forstand en integrert del av hans kritikkform. Han forsøker likevel å samle trådene i sitt mangfoldige livsverk på en måte som tydeliggjør hva han på tvers av de stadig

nye vinklene har villet presentere. Han skriver: "It is true that my attitude isn't a result of the form of critique that claims to be a methodical examination in order to reject all possible solutions except for the one valid one." Snarere forstår han sin tilnærming som et forsøk på å skrive en *problematikkens* historie, "which is to say, the development of a domain of facts, practices, and thoughts that seem to me to pose problems for politics" (Foucault 2000a: 114). Poenget, påpeker han, er ikke at "everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism" (Foucault 2000a: 256).

Det er her det *kritiske* aspektet som går igjen i både arkeologiene, genealogiene og undersøkelsen av selvskapings former kommer til syne. Denne kritikkformen er videre tett knyttet til Foucaults bruk av historien. Ved å undersøke kunnskapens, maktteknologienes og selvforholdets opphavs- og utviklingsvilkår, frarøver han disse problematikkene deres opplagte og ubestridbare løsninger. Den formen de har fått idag mister deres skinn av nødvendighet. Dermed kan de potensielt sett endres. Han skriver at

criticism – understood as analysis of the historical conditions that bear the creation of links to truth, to rules, and to the self – does not mark out impassable boundaries or describe closed systems; it brings to light transformable singularities. These transformations could not take place except by means of a working of thought upon itself; that is the principle of the history of thought as critical activity (Foucault 2000a: 201).

Dermed er vi tilbake til de retoriske spørsmålene som innledet dette kapittelet. Foucaults kritikk virker gjennom tankens kritiske arbeide med seg selv, et historisk arbeide med problematikker, og den spør hvordan det ville være mulig å tenke anerledes. Inspirasjonen til denne anerledesheten finner han i de lokale kontekstene der samspillet mellom subjektivitet og sannhet har gjort seg gjeldende. Og det er også innenfor slike lokale kontekster at Foucaults kritikk finner sin materie og sin begrunnelse.

**DEL 2: DEBATTENS
LÆRINGSPOTENSIAL
OG EN NY KRITISK
TEORI**

Fornuftskritikkens detranscendentaliseringsprosess, fra Hegel og Weber, via Frankfurterskolens sosiohistoriske begrepsfestning, har i de siste 40 årene gitt opphav til to ulike svar på det avgjørende problemet innenfor denne tradisjonen: Hvordan forholde seg til fornuftens selvtematisering? Bør man finne et trygt fundament for sin kritiske virksomhet, og i så fall hvilket? Finnes det en grense fornuftskritikken aldri må overskride, eller er det nettopp gjennom overskridelsen at den vinner sitt empansipatoriske potensial?

Vi har sett *hvordan* både Foucault og Habermas formulerer sine kritiske prosjekter. De kan begge forstås i forlengelsen av arbeidet som ble utført ved Institut für sozialforschung.

Det ville være overmodig å gi seg i kast med en kontrafaktisk beskrivelse av hvordan et seminar mellom dem kunne forløpt. Men med utgangspunkt i en fyldig kommentarlitteratur, kan det kanskje la seg gjøre å stimulere til refleksjon over en mulig reell meningsutveksling omkring problemene som står så tydelig igjen etter den skisserte teoriihistoriske utviklingslinjen: Hva er kritikkens primære oppgave? (Å skille legitime fra illegitime makformer ved hjelp av standarder som er utledet av hverdaskommunikasjonens forutsetninger, eller å frarøve reelt eksisterende makformer deres skinn av naturlighet og nødvendighet?) Hvor omfattende universalistiske pretensjoner kan kritikken ha? (Kan den være konteksttranscenderende og ha gyldighet i de fleste samfunn, eller må den forbli immanent og forbeholdt den konteksten den oppstod innenfor?) Hva slags bruk bør man gjøre av historien? (Bør man avdekke en læreprosess, en utvikling fra tradisjonelle, via konvensjonelle til postkonvensjonelle samfunn, som gir mening og retning i utviklingen, eller bør man lete etter bruddlinjene, etter kampene, etter det tilfeldige i at makt- og rasjonalitetsformene våre ble som de ble?) Hva er forholdet mellom makt og sannhet? (Finnes det en uhildet rasjonalitetsform som ikke er medskyldig i systemets kolonialisering av livsverden, eller kan enhver rasjonalitetsform bli medskyldig i modernitetens maktintensivering?) Og hvordan forholder man seg til mangfoldet av rasjonalitetsformer? (Søker man en ekvivalent til universalismen, en prosedural fellesnevner som appeller til grunner, slik at det blir mulig å skille det rasjonelle fra det irrasjonelle, det dogmatiske fra det opplyste, eller frykter man, fordi den skjuler en etnosentrisk kjerne, enhver slik

pretendert universalisme, og erstatter man den derfor med en hyllest til forskjelligheten, det partikulære, til mulighetene som åpenbarer seg i mangfoldet av tenkemåter og identiteter?)

I de følgende kapitlene er hensikten å vise betydningen av slike spørsmål for den videre kritiske teoriutviklingen. De skal frigjøres fra en polarisering som har preget kontroversjen mellom de to konkurrerende kritikkformene. De skal deretter formuleres og systematiseres langs tre dimensjoner – kontekstuell vs. kontekstoverskridende forståelse av gyldighetsfordringer, immanent vs. transcendent kritikk, og universalisme vs. partikularisme når det kommer til mangfoldet av rasjonalitetsformer. Dette *refleksjonsrommet* viser sin verdi i møte med en verden som er i ferd med å endre seg grunnleggende.

Natten mellom 25. og 26. april 1986 våknet innbyggerne i en søvnig ukrainsk by ved elven Pripjat av et voldsomt brak. Det var Tsjernobylkraftverket som gikk opp i flammer, og eksplosjonen førte til spredning av radioaktiv nedbør i store deler av Europa. Samme året skrev den tyske sosiologen Ulrich Beck *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*.

Hovedpoenget var at industrisamfunnets konflikter mellom arbeid og kapital erstattes med nye konflikter knyttet til produksjonen og spredningen av risiko. Beck betraktet det som et brudd innenfor den moderne epoken. Dens fremvekst og utvikling hadde ført til så mange farer at den møter seg selv i døren. Vitenskapelige fremskritt og teknologiske oppdagelser har skapt et potensial for ufattbare katastrofer. Og fra og med 1970-tallet, omtrent, blir dette en vesentlig side ved samfunnsstrukturene i Vesten. Mens industrisamfunnets logikk var definert av spørsmålet om fordeling av rikdom, er *Den andre modernitetens* logikk preget av spørsmålet om fordeling av risiko. Distinksjonen er vesentlig. Risikofordelingen er ikke classespesifikk, slik rikdomsfordelingen var det i den første moderniteten. Både fattig og rik er utsatt for radioaktiv stråling (Beck 1997: Del 1).

Da flyene traff tvillingtårnene i New York den 11. september 2001 ble det tydelig at internasjonal terrorisme har noen av de samme trekkene. Den rammer også blindt. Beck har i de senere årene utvidet sin risikoforståelse til også å omfatte slike fenomener. En konsekvens av angrepet, og av reaksjonene på det, ble at den tredje

dimensjonen i refleksjonsrommet – universalisme vs. partikularisme – har kommet i skarpt fokus i samfunnsdebatten.

Det gjør denne dimensjonen velegnet som det *primære tilknytningspunktet* mellom Foucault/Habermas-debatten og Becks forsøk på å utvikle en Ny kritisk teori for det globale risikosamfunnet.

En bevegelse tegner seg opp, fra de metateoretiske problemene den selv-refleksive fornuftskritikken står overfor, slik disse ble konseptualisert i Foucault/Habermas-debatten, til denne debattens håndtering av spørsmålet om hvordan vi bør bedømme mangfoldet av rasjonalitetsformer i kulturelt og sosialt komplekse samfunn. Fra dette utgangspunktet er det mulig å tydeliggjøre debattens læringspotensial ved å sammenholde denne aksene med Becks syn på den samme problematikken. Det gir igjen anledning til å undersøke *hans* forhold til de to andre dimensjonene og det mer generelle metateoretiske spørsmålet fornuftskritikkens utviklingshistorie har stillt oss overfor.

Med Beck har den kritiske teorien endelig tatt steget inn i globaliseringens tidsalder, og det er denne *samtidsdiagnostiske* impulsen kritiske teoretikere som skriver i kjølvannet av Foucault/Habermas-debatten bør plukke opp etter Beck. Men har Beck tapt vesentlige aspekter ved den kritisk-teoretiske tradisjonen av syne?

*their confrontation appears less a quarrel
than a kind of dance, in which they collaboratively
retrieve the neglected counterdiscourse of modernity.
To separate or police these dancers, or to demand that
one partner haughtily abandon the other, would
be to halt the productive communication
that transpires between them
(Conway 1999: 61).*

KAPITTEL 4: REKONSTRUKSJON AV DEBATTEN

Da Habermas i 1985 lot de to forelesningene han senhøsten året før hadde holdt om Foucault ved Cornell University inngå i boken *Der philosophische Diskurs der Moderne*, førte det til en skjevhet som siden har preget debatten om hvilken av de to presenterte perspektivene vi bør oppfatte som det mest lovende for en moderne kritisk samfunnsteori. Som Kelly påpeker har ”the amount of discussion by each philosopher about the other [been] loop-sided in Habermas’ favour” (Kelly 1994a: 4). Og ifølge Ashenden og Owen resulterte dette i at kontroversen mellom Habermas’ og Foucaults perspektiver ble preget av ”the marked absence of open dialogue” (Ashenden & Owen 1999: 1). Denne tendensen, til at tekstene deres, i likhet med mange av de andre bidragene i debatten, snakker *til* hverandre, eller sågar *forbi* hverandre, istedenfor *med* hverandre, har igjen ført til at potensialet for idéutveksling ofte går tapt.

Det gjelder derfor å erstatte en kontraproduktiv polarisering med ”a fruitful tension among their critiques of Enlightenment modernity” (Landry 2000: 99). Skal dette lykkes, er en skrittvis rekonstruksjon av debatten ønskelig. Det betyr å vise hvordan kontroversen ble ført på Habermas’ premisser, og å reformulere den på et mer likeverdig grunnlag. Jeg vil ta for meg Habermas’ behandling av Foucault i *Der philosophische Diskurs der Moderne*, samt noen av innvendingene som er reist mot denne boken. Videre vil jeg presentere en formildet variant av Habermas’ posisjon. Dessuten er det nødvendig å presentere en foucaultiansk kritikk av Habermas om debatten skal få et mer balansert uttrykk (Tully 1999: 122).

Deretter vil jeg ta opp igjen tråden fra innledningen og underbygge at debatten, når den rekonstrueres på en slik måte, kan betraktes som en samfunnsteoretisk pardans på den moderne fornuftskritikkens parkett (Conway 1999: 61). Jeg argumenter for at *både* en overdreven polarisering og en påtvunget syntese

innebærer problematiske forenklinger, som presser den kunnskapsgenererende spenningen mellom Foucault og Habermas. Det er derfor jeg avslutter kapitlet med å streke opp et refleksjonsrom i tre dimensjoner, som oppsummerer rekonstruksjonen av debatten og ekspliserer læringspotensialet i den. Dette skal skape en forbindelse til neste kapittel, der læringsverdien blir synliggjort i forhold til Ulrich Becks samfunnsteori.

Uhellig subjektivism – Habermas’ kritikk av Foucault

Kjernen i Habermas’ argument mot Foucault er at sistnevnte aldri maktet å fri seg fra den subjektfilosofien han så gjerne ville overskride. Som en flue i desperat kamp mot overmakten blir Foucault stadig tettere omsluttet av den antroposentriske tankens edderkoppnett. Hver vending, som til synelatende lover frihet fra det klamme grepet, får i virkeligheten motsatt effekt: Så snart en paradoksal forbindelse mellom Foucault og den hule humanismen han vil løsrive seg fra er borte, oppstår tre nye med dobbelt styrke. Alle hans bestrebelser til tross: I Habermas øyne forblir Foucault ”captive to anthropological thinking and basic humanistic convictions” (Habermas 1990: 252).

Habermas underbygger dette gjennom en analyse av to brudd i Foucaults forfatterskap. I *Folie et déraison* ser Habermas en dybdehermeneutiske lengsel etter fornuftens motsetning. Her, helt tidlig i karrieren, legger Foucault et øre til arkivskapet, og han lytter etter stemmen som ble kneblet da fornuften kuet galskapen. Habermas har respekt for dette håpet om igjen å bringe modernitetens motdiskurs i tale, men denne romantiske drømmen om frigjøring gjennom heterogenitet har, slik han ser det, forsvunnet fra og med *Naissance de la clinique*. Ifølge Habermas må Foucault ha innsett problemene knyttet til å fremmane fornuftens motsetning med fornuftens egne midler. ”Foucault calls himself to order,” skriver han, fordi ”[o]ne who desires to unmask nothing but the naked image of subject-centered reason cannot abandon himself to the dreams that befall this reason in its ’anthropological slumber’” (Habermas 1990: 241).

I Habermas’ øyne er det i håp om å unnslippe dette paradokset at Foucault først danner sine vitensarkeologier, og så – når han oppdager at heller ikke disse lar ham overskride den subjektsentrerte fornuftsforståelsen – vender seg mot Nietzsche

og hans maktforståelse. Som Habermas skriver, forsvinner den antroposentriske forbannelsen for Foucault først ”when, under the incorruptible gaze of genealogy, discourses emerge and pop like glittering bubbles from a swamp of anonymous processes of subjugation” (Habermas 1990: 268).

Det er mot dette sistnevnte bruddet i Foucaults tenkning at Habermas retter det kraftigste søkelyset. Han avdekker et grunnleggende problem, nemlig at Foucault gjør maktbegrepet sitt til en historietranscenderende størrelse:

Under the stoic gaze of the archeologist, history hardens into an iceberg.... Under the cynical gaze of the genealogist, the iceberg begins to move: Discourse formations are displaced and regrouped, they undulate back and forth. The genealogist explains this to-and-fro movement with the help of countless events and a single hypothesis – *the only thing that lasts is power* (Habermas 1990: 253)¹⁷.

Dette er ille nok, ifølge Habermas, men Foucaults maktbegrep har også en empirisk side. Dermed oppstår det en ytterligere uklarhet. Foucault opprettholder på den ene siden at makt er en transcendental forutsetning for sannhet. Men på den andre siden er tilnærmingen hans også nominalistisk, materialistisk og empiristisk, ifølge Habermas (Habermas 1990: 256). Det fører til at genealogiene i hans øyne spiller en irriterende dobbeltrolle: ”In his basic concept of power, Foucault has forced together the idealist idea of transcendental synthesis with the presuppositions of an empiricist ontology,” som han skriver (Habermas 1990: 274).

Hva er det, spør Habermas, som får Foucault til å erstatte arkeologienes begrep om en spesifikk *vilje til sannhet* som konstituerer den moderne tanke og humanvitenskapene med en slik generell *vilje til makt*, som postulerer ”that *all* discourses (by no means only the modern ones) can be shown to have the character of hidden power and derive from practices of power?” Hva er det som får ham til å velge en genealogisk forklaringsmåte som beskriver ”the provenance, rise, and fall of those discourse formations that fill the space of history, without gaps and without meaning”? (Habermas 1990: 265).

Igjen er det indre motsetninger i Foucaults perspektiv som tvinger frem bruddet. Habermas mener vendingen mot en maktens historiografi må forklares som et forsøk på å overkomme tre problemer i *Les mots et les choses*. Han tror Foucault må ha irritert seg over at episteme-begrepet minner om Martin Heideggers kritikk av metafysikken, ettersom også sistnevnte forble fanget i menneske-dublettene som

¹⁷ Min kursivering

Foucault kritiserer. Like problematisk er nærheten til strukturalismen, som i Habermas' øyne skal fylle tomrommet etter mennesket som en sentral vitenskategori i vår epoke. Denne retningen ligner nemlig på den klassiske epokens representasjonisme, og vil dermed ikke kunne bidra til en overskridelse av en antroposentrisk modernitet, bare en omfavning av det førmoderne. Det er dessuten pinlig, ifølge Habermas, at Foucault i sitt forsøk på å klargjøre arkeologiens syn på forholdet mellom diskurs og praksis havner i begrepsmessige vanskeligheter, som består i at diskursene *både* er autonome og løsrevet fra enhver kontekst, *samt* praksisregulerende og knyttet til handlingssammenhenger (Habermas 1990: 266-268).

Ved å erstatte vitensarkeologien med en genealogisk historiografi unslipper kanskje Foucault disse problemene. Men samtidig har han gjort viten avhengig av makten, noe som for Habermas er å snu tingene på hodet. For ham er jo nettopp fornuftens temning av makten kritikkens målsetning.

Foucaults løsning forutsetter også at han ikke tenker genealogisk om sin egen metode, og at han maskerer utledningen av sitt transcendent-historiske maktbegrep, mener Habermas (Habermas 1990: 269). Han påtaler dermed det han mener er en *performativ kontradiksjon* hos Foucault, altså at innholdet i hans påstander bryter med forutsetningene for at han kan fremme disse påstandene i det hele tatt. Videre vil han *selv* avdekke Foucaults "skjulte" maktbegreputledning. For det første generaliserer Foucault *viljen til viten*, i både tid og rom, skriver Habermas. For det andre lar han *viljen til viten* gå opp i en *vilje til makt* (Habermas 1990: 270). Ifølge Habermas foretar Foucault dermed tre reduksjoner: Den hermeneutiske belysningen av meningskapende kontekster erstattes med *funksjonalistiske* analyser av meningsløse strukturer, gyldighetsfordringer knyttes utelukkende til *makt*, og spørsmålet om begrunnelser ekskluderes til fordel for *verdinøytrale historiske* forklaringer (Habermas 1990: 275). Men, skriver han: "the internal aspects of *meaning*, of *truth-validity*, and of *evaluating* do not go without remainder into the externally grasped aspects of practices of power" (Habermas 1990: 276).

På et metateoretisk nivå ender Foucault derfor i de samme antroposentriske problemene som han i *Les mots et les choses* tilla humanvitenskapene:

To the extent that [genealogical historiography] retreats into the reflectionless objectivity of a nonparticipatory, ascetic description of kaleidoscopically changing practices of power, [it] emerges from its cocoon as precisely the presentistic, relativistic, cryptonormative illusory science that it does not want to be... it follows

the movement of a radically historicist extinction of the subject and ends up in an unholy subjectivism (Habermas 1990: 276).

Presentismen består i at Foucault forblir fanget i sin hermeneutiske utgangsposisjon. Han ender med en historiografi "that is narcissistically oriented toward the standpoint of the historian and instrumentalizes the contemplation of the past for the needs of the present" (Habermas 1990: 278). Et raskt blikk i bøkene hans avslører nemlig en hang til et komparativt perspektiv, noe som i Habermas' øyne forutsetter at ens eget utgangspunkt danner grunnlaget for sammenlikningen. "Whether [Foucault] is dealing with the history of madness, of sexuality, or of punishment," skriver han, "the power formations of the Middle Ages, the Renaissance, and of the classical age constantly point to the very disciplinary power, the very biopolitics, that Foucault maintains is the fate of our present age" (Habermas 1990: 277).

Relativismen er en konsekvens av at Foucault begrenser betydningen av gyldighetsfordringer til deres makteffekter, noe som etterlater dem uten kontekstoverskridende potensial (Habermas 1990: 297). Dermed mister de evnen til å skille sant fra usant og godt fra ondt. Dersom Foucault har rett i at dette verken er ønskelig eller mulig, vil det rive ned grunnlaget for hans egen forskning, mener Habermas. Og dersom han nøyer seg med å fremme kontekstinterne gyldighetskrav, blir bestrebelsen meningsløs (Habermas 1990: 279).

Kryptonormativismen består i at Foucault likevel gjør seg til talsmann for et kritisk perspektiv. Han ordlegger seg på en måte som uttrykker et sterkt engasjement, men kan ikke redegjøre for sitt normative grunnlag, noe Habermas finner utilfredsstillende (Habermas 1990: 282). For "if it is just a matter of mobilizing counterpower, of strategic battles and wily confrontations, why should we muster any resistance... against this all-pervasive power circulating in the bloodstream of the body of modern society, instead of just adapting ourselves to it? ... why fight at all?"¹⁸ (Habermas 1990: 284).

Skal Foucault svare, må han innføre en normative begrepsramme. Bare slik kan han avklare hva som feiler de moderne maktkompleksene, og hvorfor de bør bekjempes. Men Foucault presenterer aldri noe slikt normativt grunnlag, og det er derfor Habermas frykter at Foucaults radikale fornuftskritikk skal undergrave opplysningsprosjektet som sådan (Habermas 1990: 282-283).

¹⁸ Her følger han Nancy Frasers artikkel "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions" (Frasier 1981: 283).

Frykten for den lovløse fornuften – kritikk av Habermas' Foucault-lesning

En rekke kommentatorer har veiet Habermas' kritikk, og flere har funnet den for lett. Mer enn én gang har dette gitt seg utslag i polemiske positurer som ikke står tilbake for Habermas' egen. En av kommentatorene som har avvist Habermas' kritikk i klare ordelag er John Rajchman, som i en anmeldelse av *Der philosophische Diskurs der Moderne* skriver at Habermas forholder seg til sin rival "in a combative, impassioned, often acrimonious spirit," preget av karikaturer og latterliggjøring (Rajchman 1988: 163). Selv kaller han det en filosofisk krigserklæring, og hevder at man lærer mer om den tyske resepsjonen av fransk filosofi enn om de franske filosofene av å lese *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Rajchman 1988: 164-166).

Som i Habermas' to forelesninger om Foucault, finnes det også i denne polemiske teksten viktige argumenter. Rajchman påpeker for eksempel at det ikke er gitt at Foucault (og Derrida) forsøker å besvare det spørsmålet Habermas mener er det sentrale i modernitetens filosofiske diskurs, nemlig hvordan et samfunn kan skape legitimitet og samhold uten å henvise til tradisjonen. Han skriver: "Habermas does not seem to realize that he must first show that they were responding to a question they didn't realize they were asking, before showing that they failed to answer it" (Rajchman 1988: 166).

I sin bok beskriver Habermas dessuten forgreningene i filosofihistorien på en problematisk måte. Det er som om Hegel og resten av fornuftskritikkens pionerer stadig befant seg i en situasjon der de kunne ha valgt en vei som ville ledet til den ene kommunikative løsningen på den moderne diskursens dilemma, men alltid gikk seg bort. "The law of Habermas's narrative is that while all the actual roads in modern philosophy lead nowhere, all the possible ones lead to him," som Rajchman skriver (Rajchman 1988: 168-169). Også nevnte James Schmidt påpeker at Habermas gir en ensidig fremstilling. Habermas' filosofihistoriske søken etter et alternativ til den postkantianske rasjonalitetsforståelsen fører ham, "convincingly enough... straight to his own notion of communicative rationality" (Schmidt 1997: 148). Habermas' fortelling er altså preget av at fortiden manipuleres for å tjene nåtiden, og det er dermed ikke

bare Foucault som ender opp med et paradoks mellom hendene. Også Habermas gjør seg skyldig i noe som minner om den presentismen han anklager Foucault for.

David Owen har dessuten påpekt at Habermas i *Der philosophische Diskurs der Moderne* forhold seg til Foucault på en særegen måte: Mens Foucault respekterer, men er kritisk til Habermas' perspektiv, har Habermas problemer med å anerkjenne Foucaults perspektiv (Owen 1999: 21). Som et ekko av Kant uttrykker han istedenfor en moralsk bekymring og en intellektuell utålmodighet overfor en tilnærming som forsøker å bygge ned grensene fornuften har satt for seg selv: "It is not difficult to see that Habermas' reflections repeat the structure of Kant's remarks on the lawless use of reason," skriver Owen. "Again the lawless use of reason exploits the freedom to make public use of one's reason and undermines the authority of the moral law" (Owen 1999: 29). Ifølge Owen er det ikke vond vilje, men en særskilt oppfatning av opplysningsprosjektet, som fører til denne avvisningen av Foucaults genealogiske historiografi. Ja, det er et grunnleggende premiss i Habermas' perspektiv "that it is the only practice of critical reflection which can legitimately orient thinking" (Owen 1999: 38).

Ettersom genealogiene *eksemplifiserer* en måte å orientere tenkningen på, anser Foucault Habermas' tilnærming som en av *flere* mulige kritikkformer. Habermas *lovgir*, på den andre siden, at det *bare finnes én* måte å orientere den kritiske tenkningen på, og det er derfor han så tydelig avviser Foucaults perspektiv (Owen 1999: 39). Også Dreyfus og Rabinow påpeker dette når de skriver at "Foucault's subtle, sophisticated, but not well-conceptualized ironic stance towards the present is bound to look paradoxical to anyone who agrees with Kant in identifying maturity with the acceptance of limits on reason in order to preserve traditional philosophical seriousness" (Dreyfus & Rabinow 1996: 113).

Owen tar videre for seg en passasje fra "Polemics, politics and problematizations" der Foucault skiller mellom "the serious play of questions and answers, in work of reciprocal elucidation" og polemikeren, som er "encased in privileges that he possesses in advance and will never agree to question". I den grad Habermas, på tross av idealet om herredømmefri kommunikasjon, passer til beskrivelsen av polemikeren, som ser motstanderen "[as] an enemy who is wrong, who is harmful and whose very existence constitutes a threat" (Foucault 2000a: 112), truer også hans *egen* tilnærming med å kollapse i en performativ kontradiksjon.

Det ironiske resultatet, skriver Owen, er at Habermas "advocates an understanding of reason in which reason is conceptualised as the test of free and open discussion, while it also attempts to determine the rules which constitute free and open discussion without being able to subject those rules to the same test" (Owen 1999: 38).

Det er også mer substansielle problemer med behandlingen som blir Foucault til del i *Der philosophische Diskurs der Moderne*. For det første er det mulig å sette spørsmålstegn ved Habermas' fremstilling av Foucaults utvikling. Det er nemlig langt fra opplagt at Foucault skal ha sett seg nødt til å søke trøst hos Nietzsche i et forsøk på å overskride arkeologienes metodologiske problemer. Habermas underbygger sin tidsangivelse ved å henvise til innledningen i *L'Archéologie du savoir* og essayet "Nietzsche, Genealogy, History", men Schmidt avviser at Foucault på akkurat dette tidspunktet vendte seg mot den tyske 1800-tallsfilosofen. I hans øyne er snarere Nietzsche en inspirasjonskilde i *hele* Foucaults forfatterskap, fra og med *Folie et déraison*, en bok Foucault beskriver som en del av "the 'great Nietzschean inquiry' of discovering the division upon which our culture has been created" (Schmidt 1997: 154). Selv forteller Foucault at han leste Nietzsche allerede i 1953, og at dette var hans "point of rupture" (Foucault 1994b: 114). Den utviklingen vi husker at Foucault gjennomgikk i sin genealogiske fase, fra et begrenset fokus på disiplinerende maktteknologier til de mer dynamiske begrepene biopolitikk og gouvernementalité, tar Habermas heller ikke høyde for. Det samme gjelder den siste, etiske vendingen i Foucaults forfatterskap. Som vi skal se fremstår imidlertid problemene han påtaler hos Foucault i et annet lys etter dette perspektivskiftet.

Videre forsvarer Schmidt Foucaults genealogiske tilnærming mot Habermas' påstand om at maktbegrepet hans spiller en irriterende dobbeltrolle og at det skaper en problematisk presentisme, relativisme og kryptonormativisme. For Schmidt er det uklart hvorfor man i det hele tatt bør anta at Foucaults maktbegrep har en transcendental side. Først og fremst gjorde han jo selv empirisk bruk av det i sine studier av forbrytelsene og seksualiteten. Dermed er det langt fra sikkert at Foucault forblir bundet til de empirisk-transcendentale dublettene han kritiserer i *Les mots et les choses* (Schmidt 1994: 155-156). Snarere nøyer Foucault seg med å påpeke at humanvitenskapene og kontrollmekanismene i det disiplinære samfunnet *har* vokst frem sammen på spesifikke områder. Det *er* altså sammenhenger mellom rasjonalitetsformene og modernitetens maktintensivering, men de kommer til uttrykk i

historien. Om det foreligger noen *nødvendig* sammenheng eller en “concealed theory of constitution”, som Habermas hevder, er et annet spørsmål, som Foucault, i Schmidts øyne, ikke har noen sterk mening om. “Nothing in his account suggests that this is the only possible form the human sciences could have taken,” som Schmidt skriver (Schmidt 1994: 157).

Habermas feiloppfatter også Foucault når han skriver at genealogien “instrumentalizes the contemplation of the past for the needs of the present”. Genealogen bruker aldri fortiden selektivt og instrumentelt, slik Schmidt ser det, men “seeks to view the present as a contingent historical product, as the fragile result of struggles that could easily have had a different outcome” (Schmidt 1997: 161). Det er som en følge av dette han må innrømme at Habermas’ påstand om relativisme er mer treffende. Men for Foucault utgjør ikke det noe stort problem. Han ønsket nemlig aldri å unnta sin egen posisjon fra den generelle deisen om at vitensformene er vevd inn i nettverk av maktrelasjoner, og tror, som vi husker, heller ikke at det finnes noe makttomt rom som er etterstrebellesverdig eller som kan sikre kritikken et trygt grunnlag. Det Habermas ser som en performativ kontradiksjon hviler derfor snarere på en forståelse av kommunikasjonens formalpragmatiske forutsetninger, som Foucault altså ikke deler (Schmidt 1997: 162). Hoy tydeliggjør hvordan Foucault istedenfor presenterer en intern kritikk av kontingente sosiale størrelser, uten transcendentale standarder. Den er kjennetegnet av et distanserende grep, som innebærer å “see as strange what the culture takes to be familiar”. Dette kan igjen føre til en bevisstgjøring som gjør det vanskeligere å fortsette å delta i en sosial praksis på den samme måten som tidligere. “So genealogy is not performing a contradicition by trying to estrange itself *from within*,” skriver han. “Becoming aware of social behavior that is normally unconscious often does lead to the insiders’ becoming critical of that behavior” (Hoy 1994: 174).

Dette er også relevant i forhold til Habermas’ påstand om at Foucault mangler et normativt grunnlag i sin entusiasme overfor lokale opprør. Schmidt henviser til “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”, og mener der å finne svar på spørsmålet om hvorfor motstand er å foretrekke fremfor undertrykkelse. Som vi husker fra innledningen legger Foucault vekt på sammenhengen mellom kritikk og *gouvernementalité* i denne teksten. Motstand handler om “not to be governed like that, by that, in the name of principles such as that”. Svaret på spørsmålet “why fight?” må derfor “vary depending on the particular character of the claim to govern”

(Schmidt 1997: 165). Dette vil Habermas neppe være fornøyd med. Det er da også problemet, skal vi tro Schmidt, som mener at Habermas' anklage om kryptonormativitet hviler på "the argument that historical and contingent reasons such as those offered by Foucault ought to be viewed as an inadequate justification for the normative rightness of an action" (Schmidt 1997: 166). Her forutsetter Habermas sin egen utlegning av den kommunikative rasjonaliteten og dens muliggjøring av konteksttranscenderende gyldighetsfordringer i forhold til normative spørsmål. Dersom man derimot, som Foucault, mener at immanent og kontingent kritikk er den eneste mulige kritikkformen, "the fact that more universal defences of the reasons for resistance cannot be offered does nothing to detract from the force of the historically contingent criticisms that *can* be offered" (Schmidt 1997:166).

Foucaults genealogiske historiografi sikter altså ikke mot et brudd med fornuften. Snarere minner den oss om at "reason's assumption of its own necessity and universonality may be an illusion that ignores its historical formation in the past, its precariousness in the present, and its fragility in the future" (Hoy 1994: 147). Det er verdien av dette Habermas ikke anerkjenner i sin Foucault-kritikk.

Krymping – en formildet variant av kritikken

På bakgrunn av det som så langt er sagt, bør det være mulig å bifalle Annemiek Richters, som skriver om Habermas' Foucault-kritikk at det er nødvendig "[to] shrink it to negotiable proportions" (Richters 1994: 321). Både Richard Bernstein og Thomas McCarthy har bidratt i en slik retning. De er begge anerkjente Habermas-fortolkere, men ønsker å moderere hans posisjon noe. Bernstein mener at det er nødvendig å gi "a different, more sympathetic reading of what Foucault is doing that makes sense of his genre of critique and escapes from the harsh criticisms of those who claim his position incoherent" (Bernstein 1994: 222). Likevel, skriver han, gjenstår det sentrale problemer ved Foucaults tilnærming. I kontrast til blant andre Dreyfus og Rabinow, to solide forsvarere av Foucaults perspektiv, legger han særlig vekt på den ikke-ekspliserte politisk-etiske horisonten Foucault hele tiden trekker veksler på, men likevel lar ligge i skyggen.

Også McCarthy understreker at Foucaults tilnærming inneholder fruktbare perspektiver, og han mener at Foucaults styrker er svakheter ved andre former for

kritisk teori. Foucaults maktbegrep lar ham beskrive en sannhetens politiske økonomi. Ifølge McCarthy er dette ”the principal gain of Foucault’s ontologizing of the concept of power” (McCarthy 1994a: 254). Likevel er han skeptisk til Foucaults tilnærming på en rekke punkter. Først og fremst mener han at Foucault er ute av stand til å gripe dialektikken mellom aktør- og strukturperspektiver.

Bernstein og McCarthy kan altså danne utgangspunkt for en reformulering av Habermas’ kritikk av Foucault, og det på en måte som *både* ”krymper” den til et mer forhandlingsvennlig format og opprettholder at det fremdeles finnes betydelige spenninger mellom det habermasianske og det foucaultianske synet på fornuftens detranscendentalisering.

Bernstein avviser Habermas’ fremstilling av de indre motsetningene i Foucaults tekster og påpeker at de sterke retoriske virkemidlene sistnevnte stadig benytter seg av, snarere enn å føre til koherensproblemer, ”compel us to distrust and question our traditional understandings”. Dette er styrken i Foucaults tilnærming. Samtidig oppstår imidlertid en problematisk tvetydighet. På en og samme tid utforder og forutsetter Foucaults transgressjonsretorikk nemlig et etisk-politisk grunnlag, som alltid er til stede i det han skriver, men som aldri blir drøftet eksplisitt (Bernstein 1994: 226).

Mangelen på et evaluativt rammeverk kommer også til uttrykk når Foucault vektlegger at han ønsker å kaste lys over de *farene* som er spesifikke for vår tid. For er ikke begrepet om farer i seg selv farget av våre ståsteder? Bernstein spør: ”Dangers for whom? Dangers from whose perspective? Why are these dangers ‘dangerous’?” Også i denne sammenhengen unnlater Foucault å begrunne en ”ethical-political bias that is... the basis for the very intelligibility of the talk of dangers” (Bernstein 1994: 227-228). Selv i hans fokus på lokale former for motstand oppstår et slikt savn. For hvorfor skal man foretrekke en form for lokal motstand overfor en annen? Hvordan velge side i en konkret konfrontasjon? Bernstein skriver: “[I]t is never clear, even in a specific local situation, how one is to act and why.” (Bernstein 1994: 230-232).

Foucault er langt fra så forvirret og inkohærent som Habermas og andre kritikere skal ha det til. Han tvinger oss bare til å stille vanskelige spørsmål om våre dypeste overbevisninger. Det er også galt å fortolke hans perspektiv dit hen at makten på totalitært vis underlegger seg vitnen. Problemene som likevel gjenstår omhandler de etisk-politiske forutsetningene som implisitt preger kritikken hans, og det faktum at Foucault ”never treats them with the rigor that they demand.” I Bernsteins øyne er det

dette som representerer den virkelige utfordringen for vår tids samfunnsteori: “How can we... find ways of significantly clarifying and warranting the ethical-political perspectives that inform a critique of the present? This is *the* question that Foucault’s genre of critique requires us to raise, a question he never quite answered” (Bernstein 1994: 234-235).

McCarthy bevarer betraktelig mer av Habermas’ opprinnelige kritikk. Han er enige med Bernstein i at Foucault bør bekjentgjøre sine normative intensjoner og eksplisere bakgrunnen for dem (McCarthy 1994b: 33-34), men går også lenger. Han hevder for eksempel at Foucault er ute av stand til å beskrive sin egen genealogiske metode som noe annet enn retningsløs aksjonisme (McCarthy 1994a: 252-253).

I sin Habermas-inspirerte kritikk av Foucault legger McCarthy særlig vekt på at aktørperspektivet og ansvarsbegrepet, som i filosofihistorien er nært forbundet med Kants forståelse av autonomi og myndighet, forsvinner fra synsfeltet (McCarthy 1994b: 33-34). McCarthy mener videre at Foucault setter likhetstegn mellom instrumentell fornuftsbruk og rasjonalitet som sådan. Mens Habermas’ perspektiv går ut på å trekke et klart skille mellom objektiverende og kritiske tilnærminger, og dessuten innebærer et forsvar av en livsverden som trues av systemets koloniseringsforsøk, er Foucaults beskrivelse ”all too like the night in which all cows are black”. Foucaults mulighet til å skille mellom legitime og illegitime former for maktbruk, mellom tvang og konsensus, forvitrer som en følge av dette (McCarthy 1994a: 254).

McCarthy innrømmer at de sentrale begrepene i den postkantianske tradisjonen for kritikk – fra den rasjonalistiske forståelsen av fornuft, til sannhet, autonomi og rettferdighet – må situeres i historiske og sosiale kontekster. Men, skriver han, ”merely generating scepticism with regard to them risks disempowering critical reason altogether” (McCarthy 1994b: 36-37).

Foucaults beskrivelse av subjektivitet som en makteffekt er likeledes en overreaksjon i McCarthys øyne. Det transcendentale subjektet må riktignok etterlates på filosofihistoriens skraphaug. Men det betyr ikke at også ideen om det myndige rasjonelle mennesket bør forkastes. Snarere kan en hypotese om at subjektivitetsdannelsen er tett forbundet med sosialisering gjøre nytten. Fra et slikt perspektiv veves individet inn i konkrete historiske sosiale sammenhenger, uten at subjektforståelsen slår over i sin rene motsetning. Snarere fremtrer et ganske velkjent

samfunnsteoretisk bilde av vekselvirkningen mellom aktører og strukturer (McCarthy 1994a: 256).

Foucault avviser i sine genealogier enhver henvisning til intensjoner og bevisste handlinger. Dersom årsakene til dette kun var et ønske, skriver McCarthy, ”of *balancing* an account of agency with an account of structure, of *integrating* a microanalysis of social practices with a structural analysis of persistent patterns of interaction,” hadde det vært mulig å kombinere genealogiene med en sakssvarende samfunnsforståelse. Men Foucault ønsker snarere å erstatte *ethvert* aktørpreget perspektiv med en funksjonalistisk analyse av diskursive formasjoner og maktrelasjoner. Resultatet er ifølge McCarthy at han blir ute av stand til å forklare sosial integrasjon, all den tid ”the only modell of social interaction is one of asymmetrical power relations and the only modell of socialization is that of an intrusion of disciplinary forces into bodies” (McCarthy 1994a: 257).

Alt dette kunne Habermas trolig vært enig i. Men i motsetning til Habermas tar McCarthy også opp den etiske vendingen i siste del av Foucaults forfatterskap. Intensjoner *får her* en fremtredende plass. Individet *har nå* et større handlingsrom, som det kan gjøre kreativ bruk av i sine forsøk på å endre samfunnsforholdene og sitt eget selvforhold. Dermed blir det mulig å forklare hvorfor motstand er å foretrekke. Slik overkommer Foucault noen av svakhetene som preget hans perspektiv på 70-tallet. Ifølge McCarthy endte imidlertid faneflukten i en motsatt individualistisk ytterlighet (McCarthy 1994a: 268). Autonomibegrepet holdes nemlig fortsatt utenfor det sosiale feltet. Sett fra et kritisk-teoretisk perspektiv, skriver McCarthy,

Foucault’s later framework of interpretation lies at the opposite extreme from his earlier social ontology of power. Then everything was a functioning of context, of impersonal forces and fields, from which there was no escape – the end of man. Now the focus is on ‘those intentional and voluntary actions by which men not only sets themselves rules of conduct but also seek to transform themselves... and to make their life into an *œuvre*’ – with to little regard for social, political, and economic context. Neither scheme provides an adequate framework for critical social inquiry. The ontology of power was too reductive and one-dimensional for that purpose; the later, multidimensional ontology still depicts social relations as strategic and thus forces the search for autonomy, so central to the critical tradition, onto the private path of a *rapport a soi* (McCarthy 1994a: 272).

McCarthy finner en mer lovende løsning hos Habermas, og trekker frem hans rettferdighetsteori, der Kants kategoriske imperativ erstattes med ”the idea that for general norms to be valid they have to be acceptable to all those affected by them as participants in practical discourse”. Poenget med en slik tilnærming går Foucault hus

forbi, mener McCarthy. Han understreker at det nettopp er prosedurale begrunnelser som skaper ”a general framework of justice within which individuals and groups may pursue different conceptions of the good or beautiful life” (McCarthy 1994a: 270). Ikke minst i postkonvensjonelle og pluralistiske samfunn er dette av betydning. Ved siden av tvangsmakt, er det nemlig kun et abstrakt og formelt grunnlag som kan føre til at normer blir oppfattet som bindende på tvers av kulturelle og sosiale forskjeller (McCarthy 1994b: 80).

Viktigere er det at Habermas’ formalpragmatiske transformasjon av den kantianske forståelsen av fornuft og autonomi plasserer disse begrepene, og dialektikken mellom det ideelle og det reelle, innenfor et *sosialt* rom (McCarthy 1994b: 38). I kontrast til både genealogienes sterile *observatørperspektiv* og den sene Foucaults introverte *førstepersonsperspektiv*, foreslår McCarthy et *kritisk deltagerperspektiv*. Det er i dette perspektivet at det sosiale gjør seg gjeldende. Og, skriver McCarthy, det er denne forståelsen ”around which Habermas’ detranscendentalized notion of autonomy revolves” (McCarthy 1994b: 43).

Selv om McCarthy av denne grunnen ser Habermas som den mest troverdige arvtakeren og viderebringeren av fornuftskritikken, er han også skeptisk til deler av den kommunikative handlingsteorien. Derfor vil han justere den. Målet er å reformulere den kommunikative tilnærmingen på en måte som ”steers a middle course between the inflammatory aims of classical rationalism and the deflationary spirit of contemporary poststructuralism” (McCarthy 1994b: 64). McCarthy mener med andre ord at Habermas *ikke* har gått langt nok i detranscendentaliserende retning, og han søker derfor å vise at

communicative rationality may be understood temporally (it is an ongoing accomplishment), pragmatically (which is never absolute but always only for all practical purposes), and contextually (in ever changing circumstances), *without surrendering* transcendence (it turns on validity claims that go beyond the particular contexts in which they are raised) or idealization (and rest on pragmatic presuppositions that function as regulative ideas) (McCarthy 1994b: 72).

En slik pragmatisk kommunikativ handlingsteori forutsetter at vekten legges, ikke på ideelle epistemologiske betingelser for aksept av gyldighetsfordringer, men på det McCarthy kaller ”sannhetens sosiologikk”, nemlig hvordan produksjon og aksept av gyldighetsfordringer er knyttet til konkrete samhandlingssituasjoner (McCarthy 1994b: 73). Reformulert på en slik måte tror han at Habermas’ perspektiv kan inkludere både realiteter og idealer på en tilfredsstillende måte. Selv om idealet om

herredømmefri kommunikasjon og universell enighet aldri virkeliggjøres, skriver han, bevarer de sin funksjon som kritiske standarder, som kilde til korrigeringene vi må foreta på nytt og på nytt. Dette innebærer noen viktige avvik fra Habermas' forståelse. For det første forblir "[t]he unlimited inclusiveness of the claim to truth... never more than potential" (McCarthy 1994b: 75). For det andre vil den endelige og absolutte bestemmelsen av hva som utgjør "det beste argumentet" i en gitt diskurs bli utsatt på ubestemt tid (McCarthy 1994b: 76). Og for det tredje vil "the – less than logically compelling – warrants which suffice to convince one audience in one set of circumstances... not suffice to convince all other audiences in all other circumstances" (McCarthy 1994b: 77).

Dette siste får konsekvenser for spørsmålet om hvordan kulturforskjeller bør håndteres. Samfunnsmessige normers legitimitet "can no longer rely upon a shared comprehensive view of the meaning and value of life," skriver McCarthy (McCarthy 1994b: 80). Slik tror han at man kan avvæpne "[t]he threat that Foucault, with good historical reason, to be sure, sees looming behind positive versions of any [positive consensus] principle" (McCarthy 1994b: 79).

Samtidig forblir imidlertid visse antagelser uomgjengelige, også i tverkulturelle kommunikasjonssituasjoner. "The *supposition of mutual intelligibility*... can no longer be referred to a common cultural background with its shared schemes of interpretation and evaluation," skriver McCarthy, "but we can and must rely on the background of our common humanity". Videre må vi anta at De andres påstander gir mening i deres egne kontekster, og at de dermed er "knowledgeable agents who are acting accountable in those contexts". Dette legger særlig sterke føringer på dialogen når emnene det er snakk om gjelder tilstander i den ytre verden. Men ifølge McCarthy kan heller ikke "all normative arrangements be placed on par" (McCarthy 1994b: 91).

Som vi skal se er dette noe en foucaultiansk tilnærming fremdeles har et behov for å utfordre, ikke minst fordi det henger sammen med det habermasianske synet på samfunnsmessige læreprosesser.

Fornuftens grenser – foucaultiansk kritikk av Habermas

Skal debatten mellom Habermas og Foucault bli mer symmetrisk, må også en foucaultiansk kritikk av Habermas presenteres. Som James Tully skriver: "On either

Foucault's or Habermas' conception of reason we have an obligation to respond to the challenges *each approach raises to the claims of the other*"¹⁹ (Tully 1999: 108)

Med utgangspunkt i de spredte kommentarene Foucault ga om Habermas, har David Couzens Hoy og Tully rekonstruert slike kritikker. Hoy understreker at Foucault ikke forsøker å avdekke en ideell rasjonalitetsform, men å påvise at enhver faktisk eksisterende rasjonalitetsform er en historisk skapning som dermed kan omskapes (Hoy 1994: 148).

For Tully er det ikke bare mulig å forsvare Foucault, han mener også at Foucaults filosofi "provides a critical and effective test of limits in the present, including the limits that Habermas claims are universal" (Tully 1999: 91). Dette henger først og fremst sammen med at Habermas ikke beholder en kritisk distanse til sin egen rasjonalitetsstandard, nemlig den moderne tredeligen av fornuften og forestillingen om et rasjonelt enhetlig subjekt. Dermed gjør han seg, ifølge Tully, skyldig i selv å bekrefte det Horkheimer i sin tid beskyldte tradisjonell samfunnsteori for: Han er mer opptatt av å beskrive, analysere og forsvare sin kvasitranscendentale tilnærming, enn av å utsette sine spesifikke forståelser av subjektdannelse, kommunikasjon og sosial evolusjon for kritisk testing. Ikke bare betrakter Habermas sin subjektforståelse som "the highest stage of development of communicative action and rationality, and the regulative ideal against which all other forms of the subject are evaluated". Han hevder også, ifølge Tully, at enhver "who questions using [his] decentered worldview as the standard against which to judge forms of reasoning... [should be] characterised as an irrational relativist" (Tully 1999: 110-111).

Dette er en kritikk Hoy deler. I hans øyne antyder Habermas, at det ikke lenger er nødvendig å fastholde en motsetning mellom kritisk og tradisjonell teori. "Instead," skriver han, "I see Habermas's meta-theory as subsuming critical theory under the aegis of traditional theory" (Hoy 1994: 173). Ikke minst kommer dette til uttrykk når Habermas insisterer på det emansipatoriske potensialet i idealet om herredømmefri kommunikasjon. "Thinking that there is a difference in kind between claims motivated by reason alone and those motivated by power interests returns to the tenets of traditional theory that Horkheimer was trying to deconstruct," som Hoy skriver (Hoy 1994: 182).

Tully er særlig kritisk til de utviklingslogiske argumentene Habermas låner fra

¹⁹ Min kursivering.

Piaget og Kohlberg i *Theorie des kommunikativen Handelns*. Disse argumentene er fra Habermas' side ment som et empirisk tillegg til hans formalpragmatiske redegjørelse for den kommunikative handlingens forutsetninger, men i Tullys øyne bidrar de til å understreke problemet med Habermas' posisjon.

Habermas knytter nemlig sammen individuelle og sosiale utviklingsprosesser, og hevder at disse beveger seg gjennom faser som kan rangeres hierarkisk utifra nøytrale kriterier. I Tullys øyne binder dette ham til en eurosentrisk presentisme: "The stages are described and ranked by criteria that are not neutral but partial in some way to the purported highest stage," skriver han (Tully 1999: 107).

For Foucault ville dette trolig vært dobbelt problematisk. Ikke bare så han Habermas' teori som nok en subjektsentrert filosofisk strømning, à la eksistensialisme eller fenomenologi. I tillegg var han kritisk til slike filosofiske retninger, "especially when the form of the subject that is defended as universally valid and beyond the need for justification is the product of the very processes of European modernisation that are 'so universalizing, so dominating with respect to others'" (Tully 1999: 112).

Også Hoy mener at "the suggestion of ethnocentrism, or more generally, of our own epistemic and moral superiority... is hard to avoid on the Habermasian model" (Hoy 1994: 203). I hans øyne innebærer Habermas' forståelse av sosial evolusjon at vi har blitt stadig mindre preget av våre omgivelser, og at De andre derfor må bli stadig mer som oss (Hoy 1994: 205).

Hoy er dessuten kritisk til Habermas' forsøk på å overkomme den historiefilosofiske tradisjonen fra Hegel. Han mener nemlig å finne kvasitranscendentale rester i teorien om samfunnsmessig evolusjon (Hoy 1994: 150). Hoy skriver at Habermas "corrects both Kant and Hegel by seeing reason not in the historical actions as such, but in the learning process by which society has evolved from pre-conventional to conventional to post-conventional stages" (Hoy 1994: 152-153). Slik sett avviser han "the metaphysical postulates of the continuity, necessity, irreversibility, or univocity of history". Men samtidig erstatter han et sett tomme spekulasjoner, "those of universal history, for another, those of his evolutionary vision". Heller enn å postulere framskrittet som en historisk lov, rotfester han det i språket (Hoy 1994: 159).

Hoy mener at Habermas dermed avviser historiografiens potensial prematurt. At en foucaultiansk historiografi ikke skulle kunne brukes til det Frankfurterskolen anså som den kritiske teoriens kjerneoppgave, er problematisk, skriver han:

”Genealogoy does not attempt to construct a meta-narrative for all history, and it does not presuppose either an overarching teleology in history or a necessary evolutionary development of society. Yet it manage to be critical” (Hoy 1994: 158). Istedenfor å beskrive ”the history of problems with the theory that assumes the developmental superiority of the present”, skildrer genealogien ”the ’development of the given into a question’”. I likhet med Habermas’ teori er genealogien en teori om historisk utvikling. Også den baserer seg på rekonstruksjon, ”but unlike Habermas’ projected modell, genealogy is reconstruction without the assumption of the necessity of progress”. I motsetning til Habermas’ evolusjonære teori, ”which tells us that we cannot want to unlearn what we have learned through problem-solving, genealogy makes us aware of problems we did not know we had.” Dermed kan den føre til at vi blir ”motivated to unlearn patterns of thought that have become second nature” (Hoy 1994: 164).

Ifølge Hoy forsøker Habermas å unngå en lesning som gjør ham sårbar for en slik kritikk. Som vi husker, forsøkte McCarthy å detranscendentalisere det habermasianske perspektivet ytterligere. Dette er også noe som finner støtte i Habermas’ egne tekster. Nøkkelen i denne sammenhengen er skillet mellom formale og substansielle idealer. Habermas advarer mot å tolke de idealiserte forutsetningene for kommunikativ samhandling som substansielle idealer, og Hoy gjengir hvordan han understreker at ”judgements that later stages are higher and earlier ones lower should not be misconstrued as a totalizing judgement about the society as a whole” (Hoy 1994: 159). Dermed kan utviklingen fra det ene til det neste stadiet i den samfunnsmessige evolusjonen fremstår som kontingente foreteelser – den kunne vært annerledes. Hoy bifaller dette. Men, hevder han, det representerer ingen utvei Habermas kan søke kostnadsfritt. Slike forsikringer fører nemlig til en forringelse av den evolusjonære teorien. Når Habermas svekker ”his claim about what evolutionary theory can really do”, forsvinner nemlig også ”[t]he supposed advantage of rational reconstruction over genealogy” (Hoy 1994: 159).

Det blir ofte hevdet at Foucault mangler standarder som kan vise ”how social advance can be made, and how change can be preferred to the status quo”. Men når også Habermas, i sine mest fallibilistiske øyeblikk, innrømmer ”the inability of theory to bring new forms of life into being”, er det ikke lenger dette en grunn til at hans perspektiv bør velges over Foucaults: ”His own theory,” som Hoy skriver, ”could... be no more effective socially than genealogical historiography, for both can aspire to no

more than criticism of particular (past or present) social arrangements” (Hoy 1994: 159).

Ifølge Tully er dessuten ”some allegedly non-contingent presuppositions of communicative rationality... historically contingent”. Han tar utgangspunkt i de regulative idealene Habermas formulerer, og hevder at Habermas’ prinsipp om at ulike talere ikke må bruke det samme uttrykket med ulikt meningsinnhold, trolig ville støtt på kritikk fra Foucault. Det er nemlig ”difficult to see how this is compatible with forms of argumentation that move us around to a different point of view, as a genealogy... are designed to do” (Tully 1999: 120). I flere av Foucaults historiske undersøkelser påpekes det kontingente ved dette og ytterligere noen av Habermas’ prinsipper. Foucault er dermed i stand til å ”do within reason what Habermas himself does not: break the circle of presentism surrounding the decentred subject and open it to critical enquiry,” ifølge Tully (Tully 1999: 121).

For å understreke dette gjennomfører han en skisseaktig genealogi av den desentrerte subjektetforståelsen, ”to see how Foucault’s historical method might be used to bring out what is... the product of arbitrary constraints” (Tully 1999: 124). Kritikken er rettet mot Habermas som representant for en tradisjon der subjektet beskrives juridisk, med rettigheter, plikter og en prosedural legitimitetsforståelse, ”which seems so self-evidently universal and legitimate to us moderns who are the subjects of it”, men som i virkeligheten er ”much more limited than it appears” (Tully 1999: 124). Hovedargumentet er at denne subjektivitetsforståelsen medfører en tendens til å overse det en kritisk filosofi *burde* rette oppmerksomheten mot, nemlig forholdet mellom de politiske subjektiveringsprosessene og de etiske selvskapingsprosessene som Foucault skrev om mot slutten av livet (Tully 1999: 126). I Tullys øyne makter ikke Habermas å se disse to fenomenene – maktrelasjoner og subjektivitet – i sammenheng, mens Foucault har klart å sette ord på det komplekse samspillet mellom dem:

If we continue to work within Habermas’ approach, therefore, we will continue to be determined by the intensification of power relations behind our critical gaze. Alternatively, if we pursue Foucault’s approach, we will be able to analyse the power relations and processes of subjectivisation connected to the growth of capabilities in any form of the subject, experiment with disconnecting them, and so answer the question our present asks of us (Tully 1999: 129).

Ikke bare fastholder Tully som en konsekvens av dette at enhver ”with a general interest in freedom and autonomy will choose Foucault’s approach over Habermas”

(Tully 1999: 129). Det hevdes også at Habermas' perspektiv lider av en problematisk idealisme. Foucault har selv skrevet: "The idea that there could exist a state of communication that would allow games of truth to circulate freely, without any constraints or coercive effects, seems utopian to me (Foucault 2000a: 298).

Ifølge Tully går Foucault for langt dersom han mener at Habermas drømmer om et samfunn uten makt, men han har rett i at Habermas' betraktningsmåte er virkelighetsfjern, all den tid den innebærer at praktiske diskurser betraktes som potensielt uavhengige av strategiske relasjoner (Tully 1999: 130). "To approach communicative games in accord with such a utopian regulative idea is to abstract oneself from what is really going on and the possibilities of concrete freedom within them, the only kind of freedom available to humans," som Tully skriver (Tully 1997: 131).

Også Hoy går til kjernen i Habermas' kommunikative handlingsteori, nemlig den sentrale rollen som tildeles språkets evne til å skape samforstand. Det er denne idealiserte forutsetningen i hverdagskommunikasjonen som på et prinsippielt plan muliggjør dannelsen av prosedurale normer og kritiske standarder. Men for Hoy er dette verken en nødvendig forutsetning for kommunikasjon eller et nyttig ideal (Hoy 1994: 177). Han ser "no reason to take it as the essence of language or the '*original mode of language use*'" (Hoy 1994: 183).

Habermas setter ifølge Hoy likhetstegn mellom å *forstå* Den andre og å *bli enig* med henne – uten å begrunne dette aksiomet skikkelig. Habermas appellerer riktignok til Gadamer's bok *Warheit und Methode* i denne sammenhengen. Det er herfra han henter sitt premiss om at språkets grunnleggende funksjon er å oppnå samforstand. I Hoys øyne er det imidlertid mulig å gi en alternativ lesning av Gadamer, som snarere støtter et foucaultiansk syn på forholdet mellom konkrete handlingssammenhenger og gyldighetsfordringenes eventuelle kontekstoverskridende karakter. Hermeneutikken trenger ikke stå i motsetning til det Hoy kaller dekonstruktivistiske tilnærminger, slik Habermas impliserer i *Der philosophische Diskurs der Moderne*, men kan snarere tjene som eksplisering og utlegging av det foucaultianske perspektivet (Hoy 1994: 188-200).

I så fall vil også Habermas' argument om nødvendigheten av en viss grad av konsensus i komplekse og mangfoldige samfunn miste kraft. Hoy henviser til Foucaults skille mellom å være *for konsensus* (Habermas) og å være *mot ikke-konsensus* (ham selv). Mens det førstnevnte alternativet, slik Hoy ser det, fører til en

intollerant avvisning av alle andre standpunkter enn ens eget – de fremstår som irrasjonelle – gjør det foucaultianske synet på konsensus det mulig for aktørene å mene at ”their understanding is reasonable and right without also believing that everyone else will or even should agree with them” (Hoy 1994: 182).

Han er også skeptisk til Habermas påstand om at gyldighet har tre aspekter, sannhet, sannferdighet og normativ riktighet. I Hoys øyne inntar Habermas en slik holdning på grunn av hans ”drive toward systematic philosophy, and perhaps even toward the strong systematization reminiscent of philosophical *Aufbau*”. Kant knyttet det normative, det kognitive og det estetiske sammen i en transcendental bevissthetsforståelse. Habermas gjør det gjennom sin forståelse av gyldighetsfordringenes tre verdensrelasjoner. Og på tross av at han har løst mange av problemene ved Kants bevisstetsfilosofi, opprettholder han, slik Hoy ser det, dermed den tradisjonelle filosofiske forståelsen av forholdet mellom det ideelle og det reelle (Hoy 1994: 185-188).

Mellom konvergens og inkommensurabilitet

I innledningen vektla jeg at Habermas og Foucault deler en felles tematikk, knyttet til hvordan den kantianske opplysningstradisjonen kan videreføres i en de-transcendentalisert form, og hva dette betyr for den kritiske teorien etter Frankfurterskolen. Det ble understreket at deres tilnærminger bør forstås som to likeverdige bidrag til modernitetens selvtematisering, til dens søken etter selvforståelse og dens streben etter å fri seg fra sine skyggesider.

I del 1 fremla jeg hvordan de hver på sin måte reviderer tradisjonen fra Horkheimer og Adorno, og i dette kapitlet har målsetningen vært å beskrive kontroversen som oppstod mellom tilhengere av deres respektive perspektiver. Gjennom en lesning av den mest sentrale kommentarlitteraturen har jeg villet presentere debatten på en måte som gjør det mulig å beskrive dens kunnskapsgenererende motsetninger.

Nedenfor gir jeg mitt bud på hva et slikt *læringspotensial* for en videre kritisk teoriutviklingen består av. Og i det neste kapitlet drøfter jeg implikasjonene av det, stilt overfor et nyere bidrag til den kritiske teorien, slik at verdien av det blir tydelig innenfor den systematiske faghistoriske rekonstruksjonen jeg forsøker å gjennomføre.

Først er det imidlertid ønskelig å vende tilbake til spørsmålet om hvordan de to tilnærmingene bør oppfattes i relasjon til hverandre, skal Foucault/Habermas-debattens *refleksjonsrom* åpnes opp. Jeg vil argumentere for et perspektiv som *verken* sprenger den felles rammen de to teoretikerne opererer innenfor *eller* fører til at deres respektive perspektiver kollapser i en kunstig syntese²⁰.

Revisjonen av premissene debatten ble konstituert på ved utgivelsen av *Der philosophische Diskurs der Moderne*, fremstår i denne sammenhengen som et nødvendig steg. Når styrkeforholdet er jevnere, blir også forhandlingene om vilkårene for sameksistens mer reelle. Men selv om de to perspektivene i rekonstruksjonen min er stilt på likefot, *trenger de ikke* betraktes som komplementære, eller en gang kommensurable. Kanskje må den kritiske sosiologen gjøre et valg, til syvende og sist. Kanskje er Habermas' kommunikative handlingsteori og Foucaults genealogiske historiografi, når alt kommer til alt, ikke bare uforenelige, men også *inkommensurable* størrelser, i den forstand at det andre perspektivet fremstår som utenkelig og truende når valget først er tatt.

Dersom vi skulle konkludere på denne måten, kan man spørre hva poenget med å fortsette diskusjonen egentlig er. Det ville bli umulig for de to posisjonene å snakke *med* hverandre, snarere enn *forbi* hverandre eller *til* hverandre.

At Foucault og Habermas planla å møtes til en konferanse tyder imidlertid på at hovedpersonene selv mente det fantes grunnlag for en reell meningsutveksling om den detranscendentaliserte fornuftskritikkens vilkår. Og det er i mine øyne ønskelig å følge deres eksempel her. Dersom man ekskluderer den ene eller den andre siden fra diskusjonen om vår epokes søken etter selvforståelse og streben etter å fri seg fra sine skyggesider, kan nemlig kompleksiteten i denne problematikken gå tapt. Siden Kant, Hegel og Nietzsche har fornuftens sosiohistoriske situering og spørsmålet om hvorvidt tenkningens grenser bør respekteres eller overskrides, gitt opphav til motstridende kritiske prosjekter. I Foucault/Habermas-debatten har disse kontrastfulle svarene på opplysningens dialektikk fått noen av sine mest raffinerte uttrykk, så langt. En faghistorisk rekonstruksjon som ikke bibeholder denne tvetydigheten i modernitetens diskurs om seg selv, kan raskt ende med et ensidig blikk på denne diskursens mest grunnleggende problemfelt. Å avvise mulighet for en gjensidig idéutveksling vil med andre kunne føre til en amputering av den kontinuerlige

²⁰ Også Richters fremmer et slikt syn (Richters 1994).

diskusjonen om den selvtematiserende moderniteten. Og det er derfor en slik mulighet snarere bør ligge til grunn for en videreutvikling av den kritiske teorien.

Det er likevel ingen grunn til å tro at Foucault og Habermas *ville nådd en konsensus* dersom de bare hadde fått anledning til å snakke ut om konflikten. Å skulle føre de to perspektivene deres sammen i en *syntese*, ville snarere gjort vold mot særpreget ved dem. Hva mer er: Det ville, som gjennomgangen av debatten illustrerer nokså tydelig, krevd en fortolkningsgymnastikk der forskjeller, som ikke bare er vesentlige, men også interessante for ny kritisk teoridannelse, glattes over. Av den grunn leder forsøk på å bibringe *konvergens* mellom Foucaults og Habermas' perspektiver raskt til en tilsvarende innsnevring av fornuftens ikke-avsluttede og ikke-avsluttbare arbeid med seg selv.

Skulle min faghistoriske rekonstruksjon vært innrettet mot, og ha lyktes i nå, et slikt endelig og entydig mål, ville det selvfølgelig vært fortrøstningsfullt og behagelig. Teoretisk klarhet og ordnede forhold må imidlertid ofres, et stykke på vei, til fordel for en tankevekkende anerkjennelse av betydelige spenninger.

Et alternativt syn, som unngår tiltrekningskraften i både innkommen-surabilitetstesens og konvergenstesens, kan, slik Richters ser det, "be advocated as fruitful for the further development of a critical approach to leading social problems of the present time" (Richters 1994: 304). Men dette må spesifiseres og forankres i den rekonstruerte debatten, om det ikke skal sveve over vannene i form av en retorisk figur uten begrunnelse og uten konsekvenser.

La meg derfor nevne noen forutanelser i kommentarlitteraturen, som peker mot muligheten av å unngå de to truslene mot Foucault/Habermas-debattens kunnskapsgenererende motsetninger.

Daniel Conway er blant dem som vil bryte med "the partisan bickering to which the 'Habermas/Foucault controversy' is so readily and so often reduced". Men han gjør det på en original måte, som i grove trekk samsvarer med mitt syn på forholdet mellom de to teoretikerne. I hans øyne er det forhastet å avvise *Der Philosophische Diskurs der Moderne* på basis av "Habermas' unwillingness to engage in serious philosophical discussion". Til tross for "its undisguised contempt for Foucauldian genealogy, and its sneering, vituperative Francophobe tone," presenterer denne boken i Conways øyne "*prima facie* evidence... not only of their successful communication, but of their philosophical twinship". Slik han ser det, er de to uløselig

knyttet til hverandre, som partnere, “in a dance that defines the agenda of contemporary political philosophy” (Conway 1999: 60-61).

Conway avviser at Habermas misforstår Foucault: “This is not bad philology, but bad blood,” som han skriver. Habermas’ “feillesninger” er intelligente, kalkulerte og overlagte, som om han forsøkte å utdele en filosofisk ørefik til sin fortapte tvillingbror. “Habermas playfully jabs and pulls at Foucault,” skriver Conway, “[w]hat he might not fully realize, however, is that his wily rival has imperceptibly drawn him into the unfamiliar arena of genealogical communication” (Conway 1999: 75).

En paradoksal følge av dette ville være at kritikken av Habermas’ Foucault-lesning, slik den kommer til uttrykk hos Owen, Schmidt og flere andre som har vært nevnt i dette kapitelet, i virkeligheten blir en kritikk av den genealogiske metoden. Mens noe slikt åpenbart ikke var disse forfatternes hensikt, kan Conways poeng fungere som en påminnelse om at heller ikke slike ensidige forsvar for Foucault bidrar til å erstatte polariseringen som har preget debatten med en fruktbar spenning som kan føre til fortsatt refleksjon.

Det er særlig i forhold til Foucaults kryptonormativitet, som også preger Bernsteins modererte Foucault-kritikk, at Conway finner det som binder Foucault til opplysningstradisjonen og Foucault og Habermas til hverandre. Det faktum at også kryptonormativitet er en form for normativitet, burde fått Habermas til å anerkjenne Foucault “as an unreliable partner in the project of renewing the counterdiscourse of modernity” (Conway 1999: 76). Det ville tydeliggjort et spørsmål de begge har interesse av i den kritiske teoriens arvestrid, nemlig hvorledes man som tenker og teoretiker skal forholde seg til de normative bindingene som så raskt skjuler seg bak ethvert teoretisk perspektiv (Conway 1999: 84-85).

Også Rajchman støtter det tosidige perspektivet jeg har forsøkt å argumentere for når han skriver at “Habermas’s book inadvertently illustrates what his philosophy denies. It shows how philosophical ‘communication’ can come not from undamaged intersubjectivity and the aspiration for rational concensus, but from dissension [and] misunderstanding”. I Rajchmans øyne er det “after all situations where differences exist over the way an argument is to be framed so as to provide for possible agreement, and they are often philosophically the most fruitfull ones” (Rajchman 1988: 187).

Debattens læringspotensial – et refleksjonsrom i tre dimensjoner

Den kritiske sosiologen bør verken velge eller lage en syntese, men inntil videre lære seg å leve i et permanent veikryss, der Foucaults og Habermas' perspektiver byr seg frem som muligheter, med hver sine fordeler og skavanker. Og når hun blir fristet for langt nedover den ene veien, bør hun gjøre seg bevisst skavankene og se seg tilbake og bli oppmerksom på det forlokkende ved det andre alternativet.

Det gir ingen ro. Men det gir *både* historisk forankring og ressurser for fremtidens teoriutvikling. Det gir anledning til å trekke de kritisk-teoretiske linjene fra 1930-tallet til det 21. århundret.

Med utgangspunkt i fremstillingen så langt, kan vi peke ut tre dimensjoner der dette *læringspotensialet* i debatten byr seg frem: kontekstell vs. kontekstoverskridende forståelse av gyldighetsfordringer, immanent vs. transcendent kritikk og universalisme vs. partikularisme overfor annerledeshet. Samtidig er disse aksene utarbeidet med tanke på å skissere et forslag til noen grenser videreutviklingen av den kritiske teorien bør holde seg innenfor. De tegner opp motsetninger som Beck eller andre som vil fortsette fornuftskritikken vanskelig kan avfeie gjennom en mer eller mindre nonsjalandt bevegelse med pennen.

Meningen er altså *ikke* at dimensjonene konvergerer i et punkt der fremtidens kritiske teori *må* befinne seg, og heller *ikke* at man skal velge seg *en* posisjon på disse aksene, og dermed si seg fornøyd med sitt bud på kritisk teorituvikling, men at man bør innreflektere deres dilemmapreg i sin egen teoridannelse. Det er altså ingen bestrebelse etter å redusere dimensjonene til et punkt, og heller ingen beveggrunner for et mer eller mindre arbitrært valg, som skal presenteres i det følgende, men det som i mine øyne er den intellektuelt sett mest redelige måten å anskue fornuftskritikkens stilling på i en stadig mer detranscendentalisert rasjonalitetskonfigurasjon, nemlig en både rastløs og tålmodig veksling mellom de ulike standpunktene.

Det er dette jeg mener med metaforen om et *refleksjonsrom*. Foucault/Habermas-debatten avgrenser et spenningsfelt som *i sin helhet* bør være en del av den videre kritiske teoriutviklingens repertoar, om ikke denne skal miste kontakten med sin kontrastfylte forhistorie, en historie som også har betydelige ressurser å by for den videre kritiske teoriutviklingen.

Mitt forsøk på å beskrive dette spenningsfeltet har ytterligere to kjennetegn. Dimensjonene i refleksjonsrommet er utarbeidet med tanke på en aktualisering av den kritiske teorien i en tid der *globaliseringstemaet* har ført nye spørsmål opp på den samfunnsteoretiske agendaen. Og de bærer dernest i seg – fra synet på gyldighetsfordringenes eventuelle konteksttranscendens, via synet på kritikkens vilkår, til synet på forskjeller – en bevegelse fra det metateoretiske til det *konkrete* samfunnsmessige nivået, der den rekonstruerte debatten tilgjengeliggjør ressurser som bidrar til forståelsen av noen politiske dilemmaer som har fått økt pregnans de siste årene. På det første nivået er det *fornuften* som tematiseres, på den neste *kritikken*, og på det siste kritikken som *sosial praksis*.

Denne bevegelsen skal ikke forstås som et argument *mot* verdien av teoretisk refleksjon, men som et argument *for* en aldri hvilende oppmerksomhet om forholdet mellom metateori, (kritisk) teori og praksis, noe Frankfurterskolen gjorde til et varemerke. Betydningen av dette vil bli vist i det neste kapittelet, der Ulrich Becks *samtidsdiagnostiske* tilnærming blir drøftet i forhold til refleksjonsrommets tre dimensjoner.

Fornuft. Bak forstillelsene og stråmannsangrepene står den detranscendentaliserte fornuftens dilemma igjen, som et på en og samme tid avgjørende og kanskje uløselig problem: Finnes det fremdeles *én fornuft*, som lar oss avsløre ufornuften, og som baserer seg på ekstralokale fornuftsstandarder? (Hvordan skal den i så fall garantere sin uildethet i en postmetafysisk situasjon?) Eller er alt vi har å arbeide med *flere fornuftsforståelser*, som vanskelig kan måles i forhold til hverandre, og som baserer seg på et mangfold av lokale fornuftsstandarder? (Hvordan kan de da skille dogmatikk fra opplysning, og slik få kritisk kraft?)

Etter Frankfurterskolen ga Habermas og Foucault hvert sitt sett med raffinerte fortolkninger av dette dilemmaet. De er ulike, men likeverdige. Og de bør anerkjennes som nettopp det, ettersom de begge har både forlokkende og urovekkende sider ved seg.

Habermas formulerer formalpragmatiske ekvivalenter til Kants transcendentale fornuftsgarantier. Han begrunner rasjonalitetens kontekstoverskridende potensial i den kommunikative handlingens infrastruktur. Gyldighetsfordringer, som alltid ytres i konkrete kontekster, har også alltid gyldighet utover disse kontekstene. Dessuten innløses de ved appell til grunner. Dermed virker den forståelsesorienterte

kommunikasjonens iboende rasjonalitet på tvers av mangfoldet av livsverdens-horisonter.

For Foucault er fornuften tråder i historiens vev. I den grad det finnes universelle gyldighetsfordringer, er det kun mulig å beskrive dem så formelt og tynt at de ikke kan grunnfeste en substansiell fornuftsforståelse som sprenger tidens og rommets begrensninger. Han er ingen motstander av rasjonalitet som sådan, men hans syn på forholdet mellom rasjonalitetsformene, maktforholdene og historien fokuserer først og fremst på fornuftformenes kontingente uttrykk.

Den første dimensjonen i refleksjonsrommet – *kontekstuell vs. kontekst-overskridende forståelse av fornuften* – kan altså beskrives på denne måten: *Fornufts-kritikken finner, slik Habermas ser det, et kontekstoverskridende grunnlag i språket. For Foucault finnes det ikke et slikt grunnlag, bare historie, maktrelasjoner og et tilknyttet mangfold av rasjonalitetsformer.*

For Habermas truer den foucaultianske løsningen med å bli en fallitterklæring, som frarøver moderniteten dens lovnader om en bedre fremtid. For Foucault fremstår Habermas' kommunikative fornuftsbegrunnelse i et skjær av overmot, av idealisme, preget av falske universaliser. Men for den kritiske teoretikeren, som skriver i dag – det er min mening – er *både* drømmen om enn postmetafysisk sistebestemmelse *og* higenen etter å avsløre enhver slik sistebestemmelses ikke-ekspliserte og historiske forutsetninger, ønskelige innsikter. De kan ikke alltid bibeholdes samtidig, men de utgjør to poler, som over tid og gjennom perspektivveksling, kan fungere som to ureduserbare momenter i modernitetens diskurs om seg selv.

Kritikk. Det som står på spill på det kritiske nivået er et problem som har blitt stadig mer tilspisset i tråd med fornuftens detranscendentalisering: Hva har kritikkens selvreferensialitet å si for dens begrunnelse, virkemåte og potensial? Hva betyr det for omformingen av de to kritisk-teoretiske grunntemaene, nemlig refleksjonen over de moderne rasjonaliseringsprosessenes skyggesider og kritikken av "falsk bevissthet"? Igjen kommer Foucault og Habermas med hver sine svar – som er stilt på likefot, og som begge bør holdes frem for tanken.

Mens Foucault aksepterer at *immanent kritikk* er det eneste mulige når fornuften ikke lenger kan søke tilflukt blant gudene, og dernest presenterer en historiografisk tilnærming som både tillater en overskridelse av de antroposentriske transcendentaliene og bevarer en distinkt kritisk brodd, forsøker Habermas å motvirke

det han oppfatter som ødeleggende konsekvenser av en radikal kontekstualisering av fornuftskritikken. Mens Habermas ønsker å skille mellom legitime og illegitime maktformer gjennom å definere *kritiske standarder* som virkelige samfunn kan måles mot, er det avgjørende for Foucault å skille åpne sosiale relasjoner, preget av frihet og maktrelasjoner, fra dominanseforhold, der relasjonen mellom makten og de den utøves overfor har stivnet. For Habermas gjelder det å avkle maktens korrumpierende virkning og å forsvare livsverden fra systemets koloniseringsforsøk. For Foucault finnes det ingen herredømmefri kommunikasjon. Under de reelt eksisterende fornuftsformene, som har vokst frem sammen med et sett maktteknologier med evne til å skrive seg inn i menneskekroppen og samfunnslegemet, finnes det ingen egentlig sannhet eller godhet, ingen menneskelig essens eller utviklingslogisk retning, bare et potensial for bevegelser, som kan igangsettes når våre tankeformer, våre diskurser, våre subjektivitetsformer taper sitt naturlige preg.

Kort sagt: Når det gjelder den andre dimensjonen i refleksjonsrommet – *immanent vs. transcendent kritikk* – finner vi i den ene enden av skalaen en abstrakt, kvasitrascendental kritikkform som streber etter å minske avstanden mellom idealer og realiteter. I den andre enden finner vi en konkret, immanent kritikkform som beskriver fortiden med henblikk på å utvide feltet for mulige endringer av våre subjektivitetsformer og våre rasjonalitetsformer.

Fra et foucaultiansk standpunkt inneholder Habermas' kritikkform rester av en problematisk historiefilosofi. Den er dessuten utopisk og har mistet de reelt eksisterende mulighetene for kritikk av syne. Sett fra Habermas' side, kan ikke Foucault gi noe svar på hvorfor maktmisbruk skal motarbeides eller frihet er å foretrekke fremfor undertrykkelse. Hans kritikkform undergraver dessuten sitt eget grunnlag. Men for videreutviklingen av den kritiske teorien er det – slik jeg ser det – *både* ønskelig med konkret kritikk innenfra, som åpner opp rommet for det som kunne vært annerledes, og abstrakt kritikk utenfra, som gir den et mål og en mening. Det vil utvilsomt komme til situasjoner der de regulative idealene den transcendent kritikken baserer seg på blir gjenstand for en immanent kritikk, noe Foucault/Habermas-debatten selv eksemplifiserer. Men skal de to kritisk-teoretiske grunn-spørsmålene refortolkes i dag, fremstår en kontinuerlig oppmerksomhet mot potensialet i begge kritikkformene, og i å *konfrontere dem med hverandre*, som et verdifullt utgangspunkt.

Praksis. Hvordan forholde seg til mangfoldet av rasjonalitetsformer? Spørsmålet har blitt beskrevet som det "the thorniest issue raised by the sociocultural transformation of the critique of reason" (McCarthy 1994b: 84). Det er utvilsomt andre mulige måter å vise Foucault/Habermas-debattens betydning på i forhold til politisk *praksis*, andre konkretiseringer som får frem hvordan de to perspektivene gir ulike men likevel tilsvarende betydningsfulle svar. At jeg har valgt *partikularisme vs. universalisme* som den tredje aksens i refleksjonsrommet skyldes at dette problemfeltet har fått en fremtredende plass i samfunnsdebatten de siste årene, og at det egner seg som tilknytningspunkt mellom Foucault/Habermas-debatten og globaliseringstemaet som Beck tar utgangspunkt i.

Mens Foucault søker de partikulære standpunktene, som står utenfor fornuften slik den defineres i Vesten, og feirer mangfoldet av identiteter og stemmer, mener Habermas at prosedurale normer, basert på en fellesmenneskelig språklig kjerne, er nødvendig dersom det skal lykkes oss å finne en ikke-voldelig løsning på ordensproblemet i postkonvensjonelle og pluralistiske samfunn. Mens Habermas mener å ha funnet kriterier for å avgjøre hvordan ulike rasjonalitetsformer kan plasseres i forhold til hverandre når det gjelder kompleksitet, frykter Foucault en implisitt etnosentrisme i enhver slik bestrebelse. Der Habermas streber etter å definere sosiale og kulturelle fremskritt, skille dogmatikk fra rasjonalitet og sikre noen universelle normer, vil Foucault avkle den vestlige tankens tilsynelatende allmenngyldighet.

Det står, når det kommer til stykket, *mellom en middels tykk universalisme, der et proseduralt normgrunnlag blir ansett som en garanti for ikke-voldelig integrasjon i komplekse samfunn, og en partikularisme, som ikke henfaller til nihilisme, men som likevel frykter at konsensusorienterte modeller for håndtering av forskjellighet skal gå ut over anerkjennelsen av Den andre.*

Sett med Habermas' øyne ender en foucaultiansk tilnærming i en performativ kontradiksjon: pluralisten kan ikke være pluralistisk når det kommer til vedkommendes eget standpunkt²¹. Fra et foucaultiansk utgangspunkt fremstår Habermas' løsning på ordensproblemet som for tynt til å bli interessant, eller for tykt til å anerkjenne forskjellighet. I dag utgjør *partikularisme vs. universalisme*-dimensjonen en stor utfordring for den kritiske teorien, og det er vanskelig å gi skråsikre svar. Stilt

²¹ Det er Hoy som nevner (og siden avviser) dette poenget (Hoy 1994: 201)

overfor konkrete begivenheter, som den såkalte karikaturstriden i 2006 og 2007²², oppstår det forvirring og uenighet omkring toleransens grenser. I den norske debatten fordelte synspunktene seg omtrent slik: Noen mente at ytringsfriheten er en vestlig verdi, og ville av den grunn hegne om den, men en vanligere holdning blant dem som støttet trykkingen av tegningene var å se ytringsfriheten som en *universell* verdi, som det ikke går an å inngå kompromisser i forhold til. Tilsvarende var det på motsatt side noen som mente at retten til å slippe å møte blasfemi burde være allmenngyldig, men det var vanligere å insisterte på betydningen av følsomhet overfor de *partikulære* synspunktene som springer en i øynene i en globalisert verden.

For den kritiske teorien er det ønskelig – i mine øyne – å holde begge disse tankene present. Kanskje går det ikke, men det er nødvendig å prøve.

Et vaklende byggverk

Jeg har forsøkt å definere det spenningsfeltet som oppstår ved en balansert lesning av Foucault/Habermas-debatten, og å fremme en foreløpig begrunnelse for at dette er den mest fruktbare måten å videreføre de konfliktfylte linjene i teorihistorien på. Resultatet, som verken er en syntese eller et eksklusivt og ekskluderende valg, må sies å være preget av *kognitiv dissonans*. Å oppgi den klarheten som begge de avviste alternativene kunne bibragt, til fordel for *noe slikt*, fordrer en meget god begrunnelse. Ettersom kostnaden er høy, bør samfunnsteorien i det lengste unngå en denne formen for intendert vankelmodighet.

Jeg håper imidlertid å ha klart å skildre hvordan beskrivelsen av *fornufts-kritikkens* spenningsfelt vokser ut av den kritiske teoriens tvetydige utvikling i etterkrigstiden, og at ingen av de to alternative løsningene ville ivaretatt både særpreget og det felles temaet Foucaults og Habermas' perspektiver var preget av. I en slik forstand blir den tvangsfrie tilknytningen til teorihistorien viktigere enn entydighetens beroligelse. Om dette ikke er nok til å tilfredsstille et høyst forståelige

²² Krisen begynte da en dansk barnebokforfatter ikke fikk noen til å illustrere en bok om islam, etter sigende på grunn av selvsensur i europeisk åndsliv. Det fikk Jyllands-Posten til å igangsette en aksjon til forsvar for ytringsfriheten, som man mente var under press fra radikal islamisme. Rundt ti tegnere svarte på avisens oppfordring, og leverte karikaturer av Muhammed. Det var særlig en av dem, som fremstiller profeten med en bombe i turbanen, som vakte harme og førte til voldelige demonstrasjoner og boikott av danske varer, fra Marokko i Vest til Indonesia i Øst.

behovet for samfunnsteoretisk klarhet, innebærer ideen om et refleksjonsrom i det minste at vi ikke slutter å diskutere, at vi unngår å låse oss fast i forutbestemte standpunkter, men i overskuelig fremtid blir nødt til å fortsette fornuftens arbeid med seg selv.

I det neste kapitlet forsøker jeg dessuten å vise hvordan det spenningsfeltet jeg har beskrevet kan fungere i forhold til den kritiske teoriens *videreutvikling* i dag, ved å sammenlikne det med Ulrich Becks Nye kritiske teori. Det vil forhåpentligvis bli tydelig at Becks perspektiv *både* peker ut en retning for fornyelsen av den kritiske teorien gjennom å *eksemplifisere* hvordan de tre metateoretiske dimensjonene i den kritiske teoriarven kan knyttes til en *samtidsdiagnostisk* bestrebelse, og at hans forsøk på dette innebærer en prematur tilsidesettelse av noen av Foucault/Habermas-debattens problemstillinger, som refleksjonsrommet jeg har beskrevet kan belyse og bringe frem for tanken. I så fall har min metateoretiske ”posisjon” i det minste *konsekvenser* for samfunnsteorien, noe som kanskje kan støtte opp et så vaklende byggverk.

... the surprising hypothesis of a positive dialectic of
the Enlightenment at the turn of the global age:
the unreliable, roaming spirit of cosmopolitanism,
which eliminates and blurs every boundary, emerges
triumphant in the face of enemy attack, doing so using
the power with which it cancels out all distinctions.
(Beck 2005: 280)

KAPITTEL 5: ULRICH BECK – KRITISK TEORI FOR DET GLOBALE RISIKOSAMFUNNET

Ulrich Beck skriver seg inn i fornuftskritikernes rekke med ”dedikasjonen” han formulerer i *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Her besvarer også han spørsmålet Kant stilte i 1784. Opplysning, skriver Beck, er ”to have the courage to make use of one’s cosmopolitan vision and to... combine forms of life founded on language, skin colour, nationality or religion with the awareness that, in a radically insecure world, all are equal and everyone is different” (Beck 2006: ii).

Man kunne kanskje si: Dersom debatten som så langt har vært tema for min studie utgjorde den forrige runden i den kritiske teoriens arvestrid, peker Becks forsøk på å formulere en *Ny kritisk teori* i tilknytning til hans begrep om *Det globale risikosamfunnet* mot det neste store kritisk-teoretiske emnet, nemlig diskusjonen om hvordan man best kan beskrive globaliseringsprosessene med utgangspunkt i denne tradisjonen. Å trekke den teoriehistoriske linjen i hans retnin fører med andre ord til en aktualisering av Foucault/Habermas-debatten i forhold til vår tids samfunns-teori.

En slik overgang innebærer også at fokuset, som så langt først og fremst har vært rettet mot det *fornuftskritiske* aspektet ved den kritiske teorien, suppleres med og knyttes til et konkret, men også kontroversielt, forsøk på å gjøre bruk av denne tradisjonens *samfunnsdiagnostiske* aspekt. Slik kan Foucault/Habermas-debattens ganske abstrakte og filosofiske meningsutvekslingen gis en tydeligere sosiologisk mening.

Jeg vil først presentere et generelt riss av Becks tilnærming, der *sentrale økonomiske, sosiale, politiske og kulturelle utviklingstrekk* i vår samtid blir tematisert. Dernest vil jeg vise hvordan han plasserer seg i *nettopp det spenningsfeltet* jeg streket opp i forrige kapittel, men at han gjør det på en måte som *ikke helt unngår* de to fellene som også ble nevnt, nemlig den overdrevne polariseringen og den påtvungne

syntesen.

Målsetningen er tredelt: For det første ønsker jeg å vise at Beck *ekseplifiserer* hvordan den metateoretiske perspektivet jeg har formulert – det *permanente veikrysset* – kan danne basis for videreutviklingen av den kritiske teorien etter Foucault/Habermas-debatten. For det andre at begrunnelsen for denne posisjonen – måten den springer ut av den kritiske teoritradisjonen på – medfører et *læringspotensial*, som Beck kan innløse ved å justere det som av og til fremstår som *en tilsynelatende overskridelse av overdrevne motsetninger*. For det tredje at dette kan danne basis for en kritisk teori som *både* er *historisk forankret* i utviklingslinjen jeg har tegnet opp fra Frankfurterskolen til kontroversen mellom Foucault og Habermas og er egnet for en *globalisert fremtid*.

Sagt med andre ord: Jeg vil i dette kapitlet forsøke å berede grunnen for en kosmopolitisk kritisk teori *med større metateoretisk refleksjonsdybde*, og argumentere for at dette kan oppnås gjennom en sammenstilling av Foucault/Habermas-debattens fornuftskritikk og Becks samfunnsdiagnostikk.

Kritikk i Den andre moderniteten

I innledningen beskrev jeg hvordan Adorno og Horkheimer gir sivilisasjonens ”fremskritt” en del av skylden for Holocaust. Den samfunnsmessige rasjonaliseringen kan like gjerne være en medspiller til barbariet som et forsvar mot det, mente de to sentrale medlemmene av Frankfurterskolen. Beck viderefører og utvider denne tankegangen. I hans øyne frembringer moderniteten farer og katastrofer som i sin tur former og endrer både oss selv og samfunnsstrukturene. Med hans terminologi blir moderniteten refleksiv.

Det er immanente samfunnsmessige utviklingstrekk, i særlig grad modernitetens perfeksjonering av vitenskap og teknikk, men også beslutninger på andre samfunnsområder, i markedet og politikken, som fører til veksten og spredningen av risiko (Beck 2007: 343). Bevisstheten om disse nye farene rykker så i sentrum av vår tids oppmerksomhet. Resultatet er en kvalitativ ny samfunnsstruktur, der ikke bare reelle farer, men også forventningene om kommende katastrofer, får samfunnsmessig betydning.

I sine siste bøker, *Macht und gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie* fra 2002, *Der kosmopolitische Blick...* fra 2004 og *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit* fra 2007, knytter Beck denne risiko- og refleksivitetsforståelsen til globaliseringsprosessen. Den radikale spredningen av risiko og fremveksten av en samfunnsmessig risikobevissthet innebærer en overgang til det han kaller Den andre moderniteten²³. I Det globale risikosamfunnet kommer dette til uttrykk gjennom at verken farene eller bevisstheten om dem lenger respekterer landegrensene. Dermed blir "the 'cosmopolitan outlook' the key concept and topic of the reflexive second modernity" (Beck 2006: 21).

Dette *kosmopolitiske* perspektivet står i Becks øyne i kontrast til et *nasjonalt* perspektiv, som har dominert den første moderniteten, og som er ute av stand til å gripe det nye ved Det globale risikosamfunnet. Beck etterlyser i forlengelsen av dette både en *globalrisikosamfunnets livsverdensfenomenologi* som setter menneskenes hverdangserfaringer av den globaliserte verden på begrep, og et *samfunnsvitenskapelig skifte som lar oss beskrive de nye epokale dynamikkene på et strukturelt nivå* (Beck 2007: 362).

Verken de nye sosiale strukturene eller den hverdagslige erfaringen av disse har utelukkende skyggesider. Det eksisterer riktignok en traumatisk dybde dimensjon i den globale risikoerfaringen (Beck 2007: 355), men samtidig innebærer opplevelsen av at ens egen skjebne er knyttet til begivenheter som finner sted og beslutninger som fattes i andre deler av verden et potensial for en global normativitet (Beck 2007: 361). Modernitetens konfrontasjon med seg selv er også en konfrontasjon med de *institusjonelle* ordningene som har frembrakt risikoene, noe som gir seg utslag i konflikter omkring risikoforståelse og risikohåndtering (Beck 2007: 341). Også fra dette utgangspunktet oppstår det rom for endring. Ut av risikokonfliktene stiger nemlig muligheten for en kosmopolitisk realpolitikk (Beck 2005: 34).

Dermed, påpeker Beck, er perspektivet han presenterer "neither optimistic nor pessimistic but sceptical and self-critical". Verden er for ham "neither darkened by cultural pessimism nor illuminated by a belief in progress". Snarere er det slik at "disasters lurk at every turn, and yet there is also an enticing glimmer of new beginnings" (Beck 2005: 110).

²³ Den tredje hovedlinjen i Becks teori om modernitetens to faser, ved siden av risiko og globalisering, er *individualisering*. Jeg har imidlertid valg å begrense meg til Becks syn på de to førstnevnte aspektene, ettersom det er i den forbindelse Beck tydeligst knytter seg til den kritiske teoritradisjonen.

Skal disse håpefulle glimtene materialisere seg, må det nasjonale perspektivet bli ”de-ontologized, historicized and stripped of its inner necessity” (Beck 2006: 17). Det er denne rollen Becks Nye kritiske teori er ment å fylle.

Han skiller, i tråd med det som er sagt så langt, mellom en filosofisk kosmopolittanisme, som etterstreber respekt på tvers av kultur- og landegrenser, og en analytisk-empirisk kosmopolittanisme, som makter å løsrive seg fra nasjonale kategorier og forklaringsmodeller (Beck 2006: 17-18).

Det *normative* aspektet beskriver han slik: At risiko i dag er et grenseløst fenomen fører til at det oppstår et globalt ansvarsrom. Farer får moralsk og politisk betydning ved at de medialiserte risikokonfliktene fører til et engasjement som krysser grenser og ved at ens egen livsverdenhorisont utvides slik at andres lidelse innreflekteres (Beck 2007: 338).

Beck legger særlig vekt på hvordan Den andre blir presentert og representert i den globale risikooffentligheten. I den forbindelse beskriver han den kosmopolitiske hermeneutikken som et supplement til Habermas’ begrep om deliberasjon, der ikke bare betydningen av kommunikasjon, men også retten til å møte forståelse, blir vektlagt. Gjestfrihet (Gastfreundschaft), et begrep som siden Kants tid har spilt en nøkkelrolle for den normative kosmopolittanismen, står i så måte sentralt. Begrepet baserer seg på innsikten om at menneskene må leve sammen på jordens begrensede overflate. I Becks øyne er det ikke mulig å utelukke noen fra dette risiko- og knapphetsfellesskapet (Beck 2007: 340)

Videre innebærer et normativt kosmopolitisk perspektiv en form for ”Risikoweltbürgerrecht”, der spørålet om hvordan det er mulig få innflytelse over de risikobeslutningene som angår én er det sentrale. Det er nødvendig at retten til det globale risikoborgerskapet overordnes nasjonale interesser, mener han. Skal denne retten realiseres, må det nemlig lykkes oss ”die Grenzen der moralischen und politischen Gemeinschaften neu zu definieren, also die Anderen, Fremden, Außenstehenden einzubeziehen in die Schlüsselentscheidungen, die ihre Existenz und Würde bedrohen und verletzen” (Beck 2007: 341).

Den motstanderen en slik *normativ* kosmopolittanisme står overfor er en *normativ* nasjonalisme. I samfunnsvitenskapene står det derimot mellom en *metodologisk* nasjonalisme og en *metodologisk* kosmopolittanisme. Og det er her Beck ser for seg at hans Nye kritiske teori vil få størst betydning. Han tror ikke på et nært forestående gjennombrudd for det kosmopolitiske perspektivet hos dem som

styrer de vestlige nasjonalstatene. Men i mellomtiden fremstår det å skape aksept for den metodologiske kosmopolittanismen, selv “*without any concrete political signs that the era of the cosmopolitan state has begun*”, som en lovende strategi. “*What it would mean,*” påpeker Beck, “*is the birth of a New Critical Theory with cosmopolitan intent*” (Beck 2005: 24).

Slik de fremstår i dag, er sosiologien, statsvitenskapen og samfunnsøkonomien en del av problemet. Beck skriver: “The world which is being shaken to its foundations by the problems produced by the triumph of its civilization cannot be adequately grasped, investigated or explained within the... framework of methodological nationalism” (Beck 2006: 24). Han kaller derfor vitenskapsgrener som slutter seg til et slikt metodologisk prinsipp for “zombie sciences”, og mener at de forsøker å maskere “the growing unreality of the world of nation-states”. I hans øyne presenterer de seg selv “in universalist garb but can neither deny nor shake off [their] national origins” (Beck 2006: 21). Det som trengs er derfor “a thorough self-demystification” av det nasjonale perspektivet (Beck 2006: 160). Ja, han snakker til og med om viktigheten av å bryte med “the metaphysics of the nation-state” (Beck 2006: 75).

I *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter* forstår Beck vår samtid som en tåkelagt mellomstasjon mellom den nasjonale og den kosmopolitiske epoken. Politikken følger på en og samme tid to vidt forskjellige forståelser av sitt eget vesen.

Kampen om hvordan dette skal ende, kaller han et *metamaktspill*. Det foregår mellom de sentrale aktørene i den andre, globale og refleksive, moderniteten, nemlig stater, sivilsamfunnsaktører og markedsaktører (Beck 2005: 2). Slik Beck i forbindelse med det normative aspektet ved det kosmopolitiske perspektivet drar veksler på Habermas’ begrep om deliberasjon, knytter han an til Foucaults maktforståelse når han skal beskrive noen av de sentrale *strategiene* i metamaktspillet. De globale markedsaktørenes maktformer sniker seg inn i samfunnslegemet og er tilstede over alt, og på en særegen måte: “Globalization means domination by nobody, skriver Beck. “Nobody started it, nobody can stop it, and nobody is responsible” (Beck 2005: 55). Dessuten uttøves de nye maktformene av “the rulers as much as by the ruled, through everyday discursive practices”. Videre er de i ferd med å bli tatt for gitt i et slikt omfang at de blir en integrert del av enkeltmenneskers identiteter. Og slik Beck ser det “[a]ll power generates counter-power. The emergence of cosmopolitan

societies and that of their enemies are two aspects of the same movement” (Beck 2005: 62).

I metamaktspeillet er det ikke bare ressurser og innflytelse det kjempes om. Også spillets regler er kastet inn i potten. Det er snakk om ”a power struggle in which the balance of power and the rules of power governing the national and international system of states are being radically changed and rewritten” (Beck 2005: 52). Det avgjørende spørsmålet dreier seg om ”the foundations for the legitimation of politics *per se*” (Beck 2005: 17).

Dersom debatten mellom Foucault og Habermas handler om det fundamentale problem i det Beck ville kalt den første moderniteten, nemlig hvordan den økte kapasiteten til å forme våre omgivelser kan løsrives fra intensiveringen av maktrelasjoner, eller om hvordan moderniteten kan styrke sin selvbevissthet når det ikke lenger nytter å appellere til tradisjoner, er det viktigste problemet i Den andre moderniteten spørsmålet om hvordan definisjonskampene om risikoforståelsen kan demokratiseres, og om hvordan moderniteten kan gjøres mer ansvarlig (Beck 2007: 346).

Med utgangspunkt i de tre dimensjonene som definerer refleksjonsrommet den rekonstruerte Foucault/Habermas-debatten tilgjengeliggjør, vil jeg på de følgende sidene evaluere hvordan Becks svar på dette spørsmålet står i forhold til den kritiske teoritradisjonen. Argumentasjonsrekken vil ta utgangspunkt i det Beck skriver om forholdet mellom universalisme og partikularisme. Deretter kommer spørsmålet om kritikkens mulighetsbetingelser og virkemåte i fokus. Til slutt spør jeg om Beck har noen klar holdning når det kommer til fornuftens eventuelle konteksttranscendens. Årsaken til at rekkefølgen nå er snudd, og argumentet går fra det konkrete til det metateoretiske nivået, er at Becks tilnærming er samtidsdiagnostisk snarere enn fornuftskritisk. Før jeg går løs på denne gjennomgangen, er det imidlertid ønskelig å si noe om de generelle trekkene i møtet mellom den rekonstruerte Foucault/Habermas-debatten og Becks Nye kritiske teori.

Tilsynelatende og implisitt overskridelse

Beck skriver at de sivilisasjongsgenererte risikoene fører til at troen på rasjonaliteten som en ledestjerne for samfunnsutviklingen forvitrer (Beck 2007: 367). Slik sett går

det en linje, ikke bare fra Kant, men også mellom *Dialektik der Aufklärung* og Becks forfatterskap.

Tidligere har jeg vist hvordan Foucault og Habermas representerte ulike men likeverdige videreføring av Frankfurterskolens kritikkform, og at debatten mellom dem kunne forstås med utgangspunkt i tre kunnskapsgenererende motsetningspar. Nå vil jeg foreslå at det er *nettopp denne faghistoriske forbindelsen* Beck utelater i sin tilknytning til den kritiske teoritradisjonen. Han forsøker å overskride en del av motsetningene som preget samfunnsteorien på 1980- og 90-tallet, inkludert de som stod sentralt i Foucault/Habermas-debatten. Den teoriehistoriske linjen jeg har tegnet opp – fra Horkheimer og Adorno, via *Habermas og Foucault* til Beck – forblir imidlertid underkjent i hans bøker.

Becks samfunnsdiagnostiske tilnærming har mange fordeler. Blant annet innebærer den at linjen i den kritisk-teoretiske tradisjonen trekkes videre inn i et nytt århundre og gjøres relevant i forhold til globaliseringen. I denne prosessen eksemplifiserer han også at det er mulig å bedrive samfunnsteori i spenningsfeltet som jeg definerte og fremhevet som gunstig for den videre kritiske teoridannelsen. Som Torben Hviid Nielsen skriver kan vi si at Beck forstår teorien om Det andre moderne som et alternativ til både “Habermas’ teori om det ufullendte moderne [og] til postmodernismens mer negative, ‘dekonstruerte’ avgrensninger” (Hviid Nielsen 2004: 33).

Men fordi det er *a missing link* i hans tilknytning til den kritiske teoritradisjonen, en utelatelse eller en mangelfull forståelse av Foucault/Habermas-debattens læringspotensial, lider hans overskridelsesforsøk av et begrunnelsesunderskudd og en viss uklarhet.

Selv har Beck skrevet, i forbindelse med den overlappende debatten om hvorvidt man erkjennelsesmessig bør knytte seg til realismen eller til konstruktivismen:

Spørsmålet om å velge en realistisk eller konstruktivistisk tilnærming er for meg et relativt pragmatisk spørsmål, et spørsmål om å velge de egnede midlene for å oppnå et ønsket mål. Hvis jeg (for øyeblikket) må være en realist for å åpne samfunnsvitenskapene for de nye motsetningsfylte erfaringene i de globale risikoene globale tidsalder, så har jeg ingen betenkeligheter med å ikle meg masken og språket til en (‘refleksiv’) realist.... Jeg er både realist og konstruktivist, og bruker realisme og konstruktivisme i den utstrekning disse metafortellingene er nyttige for å forstå den komplekse og ambivalente ‘naturen’ til risikoene i det globale risikosamfunnet vi lever i (sitert etter Hviid Nielsen 2004: 34).

Her er det avgjørende poenget at dybden og tyngden i motsetningen mellom det konstruktivistiske og det realistiske perspektivet forsvinner fra synsfeltet. Beck sammenfører to motstridende posisjoner på en måte som er vanskelig forenelig med den rekonstruksjonen jeg har foretatt. Overskridelsesforsøket blir rett og slett ikke reelt, *men retorisk og instrumentelt*.

Relasjonen mellom Den andre moderniteten og henholdsvis ”postmoderniteten” og Den første moderniteten blir også beskrevet som *dialektisk* av Beck i flere sammenhenger²⁴. Den teoriehistoriske utviklingen går i hans øyne fra den første modernitets forståelsesformer, via et intermeso der ”postmoderniteten” blir tematisert, til teorien om Den andre moderniteten, som dermed fremstår i form av en *syntese* av de to førstnevnte perspektivene.

Dette kommer for eksempel til uttrykk når Beck mener å finne en ubrutt, men paradoksalt sammenheng mellom ”the national and the postmodern Europe”. I hans øyne enes de to fraksjonene om det umulige ved å bekjempe ”the horror of European history with more Europe, with a radicalized, cosmopolitan Europe”. Ifølge Den nye kritiske teorien kjennetegnes det kosmopolitiske Europa av å være ”the institutionalized self-criticism of the European path”. Denne prosessen, skriver Beck, ”is incomplete; indeed, it cannot be completed. Moreover, it has just begun, with *the sequence Enlightenment, postmodernity, cosmopolitan modernity*” (Beck 2006: 171)²⁵.

Som vi skal se nedenfor tar Becks overskridelse også utgangspunkt i ytterpunkter som er mer radikale enn Habermas’ og Foucaults posisjoner. Slik sett går Beck i *begge* fellene det ble advart mot i forrige kapittel. Som jeg påpekte der, er det verken ønskelig eller mulig å beskrive debatten mellom Foucault og Habermas i overdrevent polariserende vendinger. På den andre siden er det tilsvarende problematisk å skape en påtvungen syntese når de gjenværende motsetningene utgjør reelle dilemmaer for kritikken av den selvtematiserende moderniteten.

Som vi husker fra forrige kapittel: Mens Foucault frykter en implisitt etnosentrisme i ethvert konsensusorientert perspektiv på håndteringen av forskjellighet, ser Habermas ingen ikke-voldelige alternativer til å sikre sosial sammenheng og orden gjennom abstrakte normer som det må være mulig å bli enige

²⁴ Se også tab. 2.1 i *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*, for en oversikt over forholdet mellom den første moderniteten-den andre moderniteten og postmoderniteten, slik Beck ser den (Beck 2005: 48-49).

²⁵ Min kursivering.

om på tvers av kulturforskjeller.

Mens Foucault presenterer en immanent historiografisk kritikk av falske universaliser, definerer Habermas formalpragmatiske ekvivalenter til en transcendental grunnfesting av ekte universaliser, og derigjennom kritiske standarder som virkelige samfunn kan måles mot.

Mens Habermas finner et allment fornuftsgrunnlag innskrevet i hverdagskommunikasjonen, som kan sikre både kritikkens standarder og normers allmenngyldighet, knytter Foucault makt og sannhet sammen på en måte som viser at selv ikke de reneste kommunikasjonsformene er uhildet eller løsrevet fra maktens virkninger, og at de dermed heller ikke kan gi opphav til normer eller standarder som er gyldige utenfor den konteksten de oppstod i.

På de følgende sidene forsøker jeg å vise hvordan disse tre *problematiske og stimulerende* dimensjonene i modernitetens diskurs om seg selv dukker opp igjen innenfor Becks samfunnsteori – og det på en måte som eksemplifiserer verdien av dem for den kritiske tankens videreutvikling, *samtidig* som de blir presentert som en *tilsynelatende overskridelse av overdrevne motsetninger*, noe som kunne vært unngått dersom en grundigere forståelse av Foucault/Habermas-debatten hadde ligget til grunn for deres gjenoppstandelse i Becks *samtidsdiagnostiske* kontekst.

Universalisme vs. partikularisme

Universalisme betyr å anerkjenne at Den andre, prinsipielt sett, er lik en selv, mener Beck. Men, skriver han, dermed skygger universalismen samtidig for vår nysgjerrigheten når det gjelder det som gjør Den andre forskjellig fra oss. Snarere blir Den andres partikularitet ”sacrificed to an assumed universal equality which denies its own origins and interests”. En tilnærming som understreker ethvert standpunkts situerhet, på den andre siden, kan kanskje by på anerkjennelse av Den andres forskjellighet, ”but when it is absolutized in thought and practice it flips over into an incommensurability of perspectives which results in pre-established ignorance” (Beck 2006: 49).

Becks kosmopolitiske perspektiv anser derfor ”’either universalism or relativism’, ’either difference or sameness’... [as] deadend debates between false alternatives”. I hans øyne bør en realistisk kosmopolittikk ikke bli forstått eller utviklet

”in opposition to universalism [or] relativism... but as their summation or synthesis” (Beck 2006: 58-59).

For å kartlegge hvordan dette delvis innebærer en eksemplifisering av den metateoretiske posisjonen jeg har foreslått, og delvis tydeliggjør *læringspotensialet* i den historiske forankringen jeg utarbeidet denne posisjonen med utgangspunkt i, er det nødvendig å se nærmere på Becks beskrivelse av henholdsvis universalismen og relativismen.

Beck mener at begge posisjonene har et janusansikt. Han beskriver *universalismens* tvetydighet med utgangspunkt i en historisk parallell. I byen Valladolid møttes filosofen Juan Ginés de Sepúlveda og presten Bartolomé de Las Casas til en berømt debatt i 1550. Uenigheten gjaldt hvorvidt indianerne i den nye verden skilte seg grunnleggende fra europeerne. I Becks øyne er uenigheten den samme som den som kommer til uttrykk i de mest kjente bøkene til henholdsvis Samuel Huntington og Francis Fukuyama 450 år senere.

Mens Huntington i *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* skriver at det foreligger en fundamental konflikt mellom det demokratiske Vesten og den ”premoderne” muslimske verden, hevder Fukuyama i *The End of History* at Vestens demokratiske kapitalisme representerer en universell sivilisasjon som snart vil omfatte alle og bringe den historiske utviklingen til sin endestasjon.

I 1550, som ved begynnelsen på det 21. århundre, står det mellom ”the universalism of difference” og ”the universalism of sameness”. Mens Sepúlveda hevdet at de barbariske indianerne var underlegne europeerne, og at det var en pedagogisk plikt å utnytte dem, argumenterte Las Casas for at også indianerne kunne bli gode kristne, og dermed en del av Guds universelle kirke. Beck skriver videre: ”Sepúlveda argued, like the political theorist Huntington today, that human beings are characterized by a *hierarchy of values*, whereas Las Casas, like the political scientist Fukuyama, maintained that *similarity of civilizations* is the norm among human beings” (Beck 2006: 50).

Nå er poenget at universalismen i begge disse tilfellene unnlater å annerkjenne Den andres forskjellighet. I Sepúlvedas tilfelle blir Den andre ansett for å være underlegen på grunn av sin annerledeshet. I Las Casas tilfelle er det annerledesheten i seg selv som blir underlagt et etnosentrisk verdensbilde. Den andres forskjellighet blir dermed enten ekskludert fra eller spist opp av et vestlig perspektiv, som definerer evig

og allmenngyldig godhet og sannhet med utgangspunkt i sitt eget historisk betingede utgangspunkt.

Relativismen fremstår umiddelbart som et kjærkomment alternativ til en slik problematisk universalisme: "If universalism seeks to transcend differences, relativism seeks to emphasize them. Accordingly, it emphatically rejects what universalism affirms: that it is possible to develop and gain recognition for universal norms," som Beck skriver" (Beck 2006: 54).²⁶

Også relativismen har imidlertid et janusansikt. På den ene siden uttrykker den respekt for kulturforskjeller. Samtidig er den nært forbundet med en *kontekstualisme* som gjerne ender med å undergrave seg selv. Resultatet blir i så fall at "any exchange of perspectives is rejected on the grounds that it is simply impossible". Dersom alt er relativt vil "the conquerors have their perspective, the conquered theirs, and the observers still others. Between them all yawn more or less insurmountable chasms". I Becks øyne leder dette til lite annet enn en stilltiende aksept av status quo, i beste fall. I verste fall ender anerkjennelesen av forskjellighet i en slags ikke-intervensjonspakt, preget av likegyldighet overfor Den andre. Toleransebegrepet blir dermed snudd på hodet, og ender i en aggressiv intoleranse. "Overarching obligations, solidarities, legal constructs, etc., must appear as 'untrue' to this essentialistic (anti-)pluralism and must be denigrated and resisted as 'unreal', as 'false idealism' and 'humanist delusion'" (Beck 2006: 116).²⁷

For Beck er løsningen en *kontekstuell universalisme*, som unngår det ugunstige enten/eller-perspektivet. På en og samme tid ønsker han å støtte noen universelle normer og å nøytralisere den imperialistiske tendensen som kan gjøre seg gjeldende i slike forehavender (Beck 2005: 283-284). I tråd med dette fungerer kontekstualismen som "an antidote to the suppression of difference propagated by universalism". Samtidig er universalismen "an antidote to the incommensurability of perspectives though which contextualism traps itself in the false idyll of autonomous relative worlds" (Beck 2006: 60).

Ved første øyekast plasserer han seg dermed innenfor Foucault/Habermas-debattens spenningsfelt. Det både/og-et Beck presenterer utgjør imidlertid en

²⁶ Beck henviser her til Foucaults forståelse av sannhetens politikk. Universalismens hegemoniske tendenser stammer fra "the obligation to normalize the truth, to deny difference and to make others into *converts* of universal truth, which is in the possession of... the West," skriver han (Beck 2005: 281).

²⁷ Også Foucaults devise "Your life is an artwork, reinvent yourself!", blir av Beck knyttet til en problematisk "ekspresjonisme", som "demarcates itself from others in the light of the fluid boundaries in the self-conforming circles of creativity" (Beck 2006: 116)

overskridelse av *posisjoner som fremstår mer ytterliggående* enn henholdsvis Habermas' og Foucaults. Dessuten *forkludres forståelsen av de reelle problemene* som den rekonstruerte debatten har brakt for dagen i den grad han *postulerer* at begrepet om en kontekstuell universalisme er substansielt meningsfullt. Habermas trenger ikke å bli betraktet som en undertrykker av forskjellighet. Som McCarthy skriver, er prosedurale begrunnelser av kontekstoverskridende normer ingen trussel mot at ulike kulturelle former kan eksistere side om side, "but a license for it". I hans øyne er "[t]he currently widespread notion that concrete, specific norms and values are somehow more respectful of difference... a 'logical howler' pure and simple". Det er i seg selv ingen grunn til å forstå abstraksjon som homogenisering eller universalisme som påtvungen likhet (McCarthy 1994b: 80).

Foucaults tilnærming kollapse på den andre siden aldri i den rene inkommensurabiliteten som Beck frykter. Den foucaultianske partikularisten verken må eller bør "go to the extreme of asserting that communication is impossible because the different languages and forms of life in the modern world are incommensurable" (Hoy 1994: 206). I konkrete samhandlingssituasjoner kan vi fint snakke sammen, også på tvers av grunnleggende kulturforskjeller.

Likevel gjenstår det, som vi husker, en motsetning mellom Foucaults og Habermas' forståelse av hvordan forskjellighet kan håndteres. Skillet mellom å være for konsensus, og å være mot ikke-konsensus, får betydning her. At Foucault mener kommunikasjon er mulig på tvers av kulturelle forskjeller betyr ikke "that we can bridge or resolve these differences, even ideally in the long run" (Hoy 1994: 206). I Habermas' øyne, derimot, er det nødvendig med en *prosedural* konsensus, som i det minste setter noen grenser for hvor store disse forskjellen kan være. I bunnen av et mangfoldig samfunn må det ligge en viss enighet, og denne enigheten, mener Habermas, kan avledes av det rasjonalitetspotensialet som er nedfelt i den kommunikative handlingens infrastruktur. Fra et foucaultiansk utgangspunkt virker det ikke bare tvilsomt om noe slikt er mulig, med mindre man tynner ut dette prosedurale grunnlaget i så stor grad at det blir uten substansiell betydning. Habermas' konsensusorientering medfører også en betydelig fare for at det prosedurale normgrunnlaget skal implisere regulative idealer som ikke er nøytrale, men derimot skjuler et bestemt partikulært ståsted.

At dette får betydning for Becks utlegning av hans samfunnsteori blir tydelig om man spør hva det *egentlig* innebærer at det kosmopolitiske perspektivet "means

acknowledging both equality and difference at the same time” (Beck 2005: 93). Beck forsøker å definere det han kaller ”*a universalistic minimum*”, noe som innebærer at bestemte normer, for eksempel religions- og ytringsfriheten, ”must be upheld at all costs”. Ikke bare er dette problematisk dersom man er av den oppfatning at det er *nettopp disse to* rettighetene som står mot hverandre i den tidligere nevnte karikaturstriden. Beck begrunner også disse normenes allmenngyldighet ved å henvise til det han kaller en kosmopolitisk ”common sense” (Beck 2006: 49), *samtidig* som han hevder at den kontekstuelle universalismen aldri kan avdekke evige sannheter, men at det vi må feste vår lit til er ”die ’kontextuellen Universalismen’ in der gegenwärtigen Erfahrung nach bestem Wissen aufzudecken und zu benennen” (Beck 2007: 364).

Poenget her er ikke å avtvinge Beck et tydelig svar i forhold til karikaturstriden, verken når det gjelder valget mellom ulike og kanskje motstridende rettighetsfordringer eller når det gjelder å ta stilling *for* eller *mot* tegningene på basis av *enten* et universelt *eller* et partikulært perspektiv. I mine øyne ville det være vår samtids ekvivalent til Foucault/Habermas-debattens ”opplysningsutpressing”, altså nettopp en tenkemåte som min rekonstruksjon er ment å avverge. Istedenfor handler det om å anerkjenne problematikkens omfang og dilemmaets dybde. På samme tid som Habermas’ prosedurale universalisme og Foucaults ikke-nihilistiske partikularisme vanskelig kan syntetiseres, fremstår de *begge* som verdifulle momenter i refleksjonen omkring slike vanskelige enkeltsaker, og omkring normgrunnlaget i mangfoldige samfunn mer generelt.

Dersom Beck hadde formulert sin Nye kritiske teori i tettere dialog med Foucault/Habermas-debatten, ville det blitt mulig for ham å innta en mer bevisst plass i det både forlokkende og avskrekkende spenningsfeltet som denne debatten tilgjengeliggjør. Det kunne gitt en enda tydeligere forståelse av den problematikken det er snakk om her. Ikke minst blir det tydelig når Beck diskuterer mulige begrunnelser for allmenngyldiggjøring av normer i forlengelsen av det han sier om et universalistisk minimum. Ved siden av å peke på ”*the common defense against evils*” (Beck 2006: 59), noe som minner om Horkheimers problematiske begrunnelse for moralen²⁸, forholder han seg til Habermas’ ideal om herredømmefri kommunikasjon.

²⁸ Den gamle instituttbestyreren gjorde medfølelsen med jordens undertrykte til et aksiom i sin kritiske teori. Slik dette ganske åpenbart var utilfredsstillende for en detranscendentalisert kritikk, forblir det også hos Beck uklart hvordan ondskapsbegrepet skal defineres.

Nå er poenget at dette idealet, ifølge Beck, sjelden lar seg oppfylle i praksis, noe som gjør det nødvendig å gi "the 'ideal speech situation'... a realistic twist and develop a *conflict theory* of the truth of others in self-destructive civilization" (Beck 2006: 59-60). Beck utvikler aldri selv noen slik konfliktteori. Han baserer seg *heller ikke* eksplisitt på den grundige behandlingen spørsmålet har fått i Foucault/Habermas-debatten. Dermed virker det sannsynlig at han, *nettopp ved å plassere seg i denne debattens spenningsfelt uten en fyllestgjørende forankring*, går glipp av ressurser som kunne skapt større refleksjonsdybde i hans Nye kritiske teori.

Immanent vs. transcendent kritikk

Det kritiske potensialet i Becks tilnærming består delvis i en *demystifisering* av det nasjonale perspektivet, delvis i å *stille opp et kosmopolitisk alternativ* til en nasjonalstatsorientert politikkforståelse og delvis i å *utsette også dette alternativet for kritikk*. Med Becks ord avslører den Nye kritiske teorien "the *ahistorical, self-perpetuation of social scientific sets of concepts and research routines*". Videre bidrar den "towards *reimagining the political*... in other words, to establish and bring to bear the difference between the national outlook of political actors and the cosmopolitan outlook of the... social sciences" (Beck 2005: 33-34). Og til slutt vender den seg mot seg selv med henblikk på å sikre sitt eget grunnlag: "In an age of side-effects, there can be no gung-ho justification for anything, only the arduous route of critique, the most profound critique possible of one's own claims. This is how the New Self-Critical Theory has to operate," som han skriver (Beck 2005: 280).

Skal det bli tydelig at Beck også i denne sammenhengen illustrerer verdien av å befinne seg i spenningsfeltet mellom den immanente og den transcendent kritikken, *samtidig* som hans samtidsdiagnostiske aplisering av en slik tvetydig og forførende kritikkform forblir rotløs uten tilknytningen til Foucault/Habermas-debatten, må vi se nærmere på hvordan disse tre aspektene i hans kritikkform virker – hver for seg og sammen.

I kontroversen mellom Foucault og Habermas stod spørsmålet om hvorvidt samfunnsvitenskapen bidrar til å legitimere maktmisbruk sentralt: Går det an å erstatte samfunnsvitenskapelige rasjonalitetsformer som er medskyldige i modernitetens maktintensivering eller systemets kolonialisering av livsverden med en uskyldsren

samfunnsvitenskap? Mens Foucault er kritisk til samfunnsvitenskapene som sådan, og derfor beskrev sin genealogiske metode som en ”antivitenskap”, er Habermas kritisk til bestemte instrumentelle former for samfunnsvitenskapelig rasjonalitet.

For Beck er det store problemet med samfunnsvitenskapene – særlig sosiologien – at den har blitt til nasjonalsosiologi, av de innfødte, om de innfødte for de innfødte, og dermed er ute av stand til å forstå eller analysere Den andre modernitetens fremvekst og iboende spenninger. Han skriver:

Die teils uberspezialisierte, teils hochabstracte, teils in ihre Methoden und Techniken verliebte Soziologie hat den Blick auf die historische Dimension von Gesellschaft verloren und ist entsprechend weder gerüstet noch gewillt, ihre eigentliche Aufgabe wahrzunehmen, nämlich die gegenwärtige Verwandlung ihres Forschungsobjekts im gesellschaftsgeschichtlichen Prozeß zu verorten und so die epochale Signatur des neuen Zeitalters der Moderne diagnostisch zu erschließen (Beck 2007: 342-343).

Det er bare ved å motstå denne tendensen at sosiologien igjen kan bli et kritisk prosjekt. Det er også dette som gjør den ”wirklichkeitsfähig”. Ja, ”sie wird wirklichkeitsfähig, weil sie kritikfähig ist,” hevder Beck (Beck 2007: 372).

Denne kritikken av samfunnsvitenskapen er kjennetegnet av at Beck avkler pretenderte universaler og viser hvordan de i virkeligheten er situert i den første moderniteten, som nå går mot slutten. Det er imidlertid *en spesifikk tenkemåte*, den nasjonalt orienterte, som ”should be subjected to creative destruction” (Beck 2005: 278). Videre er det *kun* gjennom den metodologiske kosmopolitanismen at de nasjonale zombie-vitenskapene kan overvinnes.

Også når det kommer til det politiske nivået består det kritiske potensialet i Becks tilnærming tilsynelatende i å påpeke hvordan det som tas for gitt ikke lenger er like selvfølgelig. ”[W]hile the national perspective makes it appear as though politics was virtually *devoid of all contingency*,” skriver han, ”the cosmopolitan perspective paints a picture depicting the *globalization of contingency*”. Det er denne kontingensten som åpner opp nye politiske handlingsrom, som både kan bibringe nye katastrofer og uante muligheter (Beck 2005: 250).

Det særegne ved Becks kritikkform blir tydelig dersom man undersøker hvordan han ser for seg at denne tilstanden frembringes. I hans øyne fungerer nemlig den Nye kritiske teorien, ”[by] switching reality and possibility around” (Beck 2005: 251). Dette er noe han gjentar ved flere anledninger. Et sted skriver han at “*only those who leave behind the nation-state paradigm can recognize the hidden transnationality of national myths*” (Beck 2005: 41). Et annet sted heter det at kun dersom “globality

is assumed to be real can it be established in the face of the continued existence of conflicts and contrasts between different nations, regions, religions, camps and conditions in the world” (Beck 2005: 18). Innenfor Becks Nye kritiske teori blir altså det å “[a]ssert... that the goal has been aschieved... a means of achieving it”.

Det dreier seg med andre ord verken om å åpne opp for et uspesifisert mangfold av muligheter gjennom en historisk orientert demaskering av våre sedvanlige tankemønstre eller om å minske avstanden mellom realitetene og en kritisk standard, som er kommet i stand ved hjelp av ekspliserte prosedyrer og appeller til grunner. Dette er noe som skiller seg både fra Foucaults streben etter å løse opp det vi trodde var skrevet i sten ved hjelp av historiografi og Habermas’ streben etter å avdekke uomgjengelige kvasiuniversaler ved hjelp av formalpragmatikken. Snarere gjelder det å forskutere en begrunnelse med utgangspunkt i et fremtidig perspektivs antatte evne til *selvlegitimering*, og det uten at den Nye kritiske teorien positivt definerer denne selvlegitimeringens basis, men snarere, som vi skal se nedenfor, er kritisk innstilt overfor den.

I Becks øyne finnes det ingen ”direct, linear, ethical justification of the cosmopolitan project, no direct proof of its moral or functional or pragmatic superiority”. Den eneste måten å begrunne det kosmopolitiske prosjektet på er derfor å innreflektere dets fundamentale tvetydighet. ”If we want to develop a cosmopolitan ethics and politics,” skriver han, ”we must first ask what ideological misuses a well-meaning cosmopolitanism makes possible: *ideological self-criticism* is the criterion of validity of the new cosmopolitanism” (Beck 2006: 45).

Både drømmer og mareritt, gode intensjoner og muligheten for at de skal brolegge veien til helvete, hører altså med i det kosmopolitiske perspektivet. Beck uttrykker, med det 20. århundrets katastrofer i bakhodet, en sterk skepsis i forhold til politiske utopier. I dag, skriver han, vil ”belief in the goodness of the good simply... not do” (Beck 2006: 44).

Først og fremst trues det kosmopolitiske regimet av et demokratisk underskudd. Det har en egen evne til å sluke sine motstandere, og ”devours both actors and counteractors in its huge belly and even feeds of restistance” (Beck 2005: 290). Men, skriver Beck ”without democracy, cosmopolitanism has died before it had even begun to live; without democracy, humanity’s dream of cosmopolitanism is *nothing* – or else it has long since turned into an actually existing nightmare” (Beck 2005: 309).

Han spør om vi av den grunn bør oppgi det kosmopolitiske glimtet av håp og istedenfor henfalle til nasjonalstatlig nostalgi eller ”postmoderne” kynisme (Beck 2006: 161). For Beck er den eneste farbare veien å knytte demokrati og det kosmopolitiske regimet sammen. Dermed blir det ”the cosmopolitan regime itself, understood as the *reform* of global politics with regard to both *ideas* and *practice*, that provides the grounds for proof of its own legitimacy – or not, as the case may be” (Beck 2005: 307).

Det som forblir uklart er hvorvidt Becks kritikkform til syvende og sist søker fast grunn under føttene. Mens Habermas’ abstrakte og transcendent kritikkform begrunner et sett prosedurale standarder i den kommunikative handlingens infrastruktur, og Foucaults immanente og konkrete kritikkform avviser ethvert slikt sikkert fotfeste, forsøker Beck, kunne man si, å frembringe Habermas’ effekter med Foucaults midler. Mens Habermas rekonstruerer et rasjonalitetsgrunnlag, som er uomgjengelig og gir kritikken en basis, og Foucault betviler *enhver* appell til en slik uhildet rasjonalitetsform, noe som snarere innebærer forsøk på overskridelse, forsøker Beck å begrunne *den kosmopolitiske kritikkformen* nettopp ved hjelp av den radikale selvkritikken som Foucault, snarere enn Habermas, kan sies å inspirere. Dette bør kanskje forstås som en original måte å forholde seg til immanens vs. transcendensdimensjonen på. Men hvordan skal vi begrunne de kriteriene det kosmopolitiske regimet, når det ”provides the grounds for proof of its own legitimacy – or not, as the case may be”, skal bedømmes etter? Kunne ikke Foucault/Habermas-debatten, dersom Beck tydeligere hadde basert seg på den da han formulerte sin Nye kritiske teori, stilt til rådighet et teoriehistorisk grunnlag som ville gitt større refleksjonsdybde til den *aksiomatiske selvkritikken* han presenterer?

Kontekstualisme vs. kontekstoverskridelse

Sitatet som innledet dette kapittelet viser at også Beck ser sin kritiske teori som en fortsettelse av opplysningsprosjektet. Kants ”Hav mod att göra bruk av ditt eget *förstand*” er imidlertid erstattet med en appell om å gjøre bruk av sitt ”*kosmopolitiske blikk*”. Hva slags fornuftsfortsgrunnlag dette *kritisk-teoretiske blikket* bygger på, blir tydeligst eksplisert som et aspekt ved Becks *selvkritikk*. Dette kompliserer situasjonen når det gjelder hans relasjon til den tredje og siste dimensjonen i Foucault/Habermas-

debattens refleksjonsrom. Beck mener nemlig at det *forholdet mellom makt og fornuft*, den *selvlegitimeringen*, som det kosmopolitiske regimet baserer seg på, er høyst problematisk. Likevel er det denne formen for begrunnelse han både appellerer til og tar avstand fra når den Nye kritiske teorien skal forholder seg til spørsmålet om sitt fornuftsgrunnlag.

Det kosmopolitiske regiments legitimitet må deduseres "from the evident universality of its principles and basic premises, and on the basis of the consequences both for humanity and for each individual," påpeker Beck (Beck 2005: 298). Han bruker menneskerettighetene som eksempel, og skriver at både marxister og "postmoderne" relativister underkjenner den verdensomspennende normative forventingshorisonten som disse rettighetene har etablert. Mens marxister avviser dem som borgerlig ideologi, og "postmodernistene" knytter dem til en opplysnings-tradisjon som har vist sitt sanne imperialistiske ansikt (Beck 2005: 301), er de for Beck utenkelige uten "a universalistic claim to validity that grants these rights to all individuals, without regard to social status, class, gender, nationality or religion" (Beck 2006: 122).

I hans øyne er slike normer "so self-evident that no violation of them could meet with cosmopolitan tolerance" (Beck 2006: 49), selv ikke om det skulle oppstå et flertall *mot dem* i folkevalgte organer. Slik Beck ser det er menneskerettighetsregimet "based not on voting but on consent... not on democracy but on reason" (Beck 2005: 297). Og det er denne *fornuften* som ligger til grunn for det kosmopolitiske blikket.

For å tydeliggjøre hvordan Beck samtidsdiagnostiske kritikkform også her havner i Foucault/Habermas-debattens spenningsfelt, men *uten å knytte an til* det faktum at detranscendentaliseringen av fornuftskritikken ble grundig diskuterte innenfor rammene av denne kontroversen, er det nødvendig å se nærmere på hvordan han relaterer seg til dette kosmopolitiske fornuftsgrunnlaget på en tvetydig måte.

Beck peker på det kosmopolitiske prosjekts *selvlegitimering*. I hans øyne er det tre kilder til denne legitimitetsformen i Den andre moderniteten: For det første en kantiansk rasjonell lov-modell, for det andre en juridisk positivisme og for det tredje pragmatikken. Den *kantianske* tradisjonen er videreført gjennom Habermas' kommunikative handlingsteori. Gjennom herredømmefri kommunikasjon finner de kosmopolitiske prinsippene sin begrunnelse. Beck skriver: "This mute inner compulsion to possess the better argument can always be assumed by all participants to exist in every speech situation, and is in itself transparent and obvious to all

participants; it is what gives cosmopolitan principles their universal binding character” (Beck 2005: 304). Utifra den *juridiske positivismen* virker selvlegitimeringen derimot i kraft av det kosmopolitiske regimets empiriske effektivitet: ”[A]s the cosmopolitan regime wins acceptance and succeeds in its goals, so it becoms self-justifying,” hevder Beck (Beck 2005: 304). *Pragmatisk* selvlegitimering oppstår når, og i den grad, det kosmopolitiske regimet lykkes i å løse globale problemer. Ifølge Beck oppstår legitimet i og med at det kosmopolitiske regimet viser sin verdi: ”As it succeeds and proves itself in practice, so the wellsprings of legitimacy begin to overflow” (Beck 2005: 304).

Til sammen utgjør dette et så og si vanntett grunnlag. De tre formene for selvlegitimering har, slik han ser det, et skjær av moralisme og metafysisk nødvendighet i seg (Beck 2005: 297). De får et aksiomatisk preg, og de gjør seg gjeldende gjennom et postulat. Her er også tilknytningen til den Nye kritiske teoriens virkemåte synlig: ”The revolutionary act of getting beyond the nation state,” skriver Beck, ”is conceivable only in the form of a *cosmopolitan postulation*, which enacts its self-justification ethically, pragmatically and politically in the form of a self-fulfilling prophecy” (Beck 2005: 305).

Beck beskriver det som en *kontingent* definisjon av det kosmopolitiske regimets *allmenngyldige* grunnlag. Det baserer seg på ”a principle of *nominalistic* reason or of *rational* nominalism”. For Beck utgjør dette et svar på fornuftskritikkens detranscendentaliseringsprosess. I hans øyne vinner nettopp den rasjonalistisk-nominalistiske selvlegitimeringen grunn når det ikke lenger finnes noen transcendentale fornuftsgarantier. ”In fact it is that ‘reason’ which acquires validity after the end of reason,” skriver han: ”At precisely the point where nothing holds any more in and of itself, this postmodern, rational, pragmatic nominalism is able to develop its irresistible unchallenged omnipotence” (Beck 2005: 305).

Dermed er det verken en habermasiansk søken etter kommunikasjons-teoretiske ekvivalenter til Kants transcendentale fornuftsbegrunnelse eller Foucaults forbindelse mellom makten, historien og tanken, som byr seg frem på dette nivået i Becks perspektiv. Det paradoksale resultatet er snarere en *postmetafysisk selvlegitimering med metafysikkens kjennetegn*, som Beck altså har et tvetydig forhold til. Det er på den ene siden den som gjør det kosmopolitiske blikket virksomt, men på den andre siden blir dette blikket uangripelig og dermed problematisk. ”[A]ll critique of the cosmopolitan regime is permanently open to the accusation that it is exercised by

those who deliberately lack understanding, by wicked people who are out to destroy the order of good,” som Beck skriver.

I den rekonstruerte Foucault/Habermas-debatten ble nettopp vekslingen mellom ivaretagelsen av lovnaden om en bedre fremtidig og kritikken av det overmotet som slike bestrebelser så lett blir preget av trukket frem. De fremstod som to ureduserbare aspekter ved fornuftskritikken, og det virker dermed som om Beck, med sin *kritikk av den nominalistiske rasjonalismen* plasserer seg innenfor denne debattens spenningsfelt og eksemplifiserer at dette spenningsfeltet, slik det er eksplisert i denne oppgaven, kan få samtidsdiagnostisk betydning.

Like fullt fremstår han syn på spørsmålet om fornuftsgrunnlaget som uferdig og uklart. Selv skriver Beck at hans Nye kritiske teori står i motsetning til ”the *anti-theory fashion*, which in a generalized postmodernity avoids generalizations like the plague”. Samtidig, understreker han, skiller den seg fra det han kaller ”Grand theorizing”, som ”delimits and denies contingency” (Beck 2005: 279). En grundigere lesning av Foucault/Habermas-debatten ville gitt Beck anledning til å forklare hva som ligger i slike utsagn. Hva mer er: Det ville gitt ham ressurser til å forankre den originale men noe aparte forståelsen av den *postmetafysiske fornuftens metafysiske fundament* i en kritisk-teoretisk tradisjon der nettopp spørsmålet om fornuftskritikkens detranscendentale grunnlag er behandlet svært grundig, og med utgangspunkt i to raffinerte posisjoner.

Den kosmopolitiske kritikken

Becks perspektiv innebære at linjene i den kritisk-teoretiske tradisjonen trekkes inn i et nytt århundre. Hans samfunnsdiagnostikk bidrar til å knytte globaliseringstemaet og den kritiske teorien sammen.

Men det har vist seg at de motsetningene han selv mener å ha funnet rom for i sin samfunnsteori ofte er formulert mer radikalt enn hva Habermas og Foucault sannsynligvis ville gått med på. Samtidig kunne verken disse teoretikerne selv eller deres tilhengere se for seg at uenigheten som *likevel gjenstår* lar seg tilsidesette eller overskride uten at noe vesentlig går tapt.

Jeg har sett på Becks forhold til spørsmålet om forskjellighet, kritikkens rolle og fornuftens grunnlag. Det ble tydelig at han på alle disse områdene eksemplifiserer

verdien av å innta en metateoretisk ”posisjon” som insisterer på verdien av å befinne seg i et spenningsfelt mellom foucaultianske og habermasianske impulser. Dernes har jeg forsøkt å vise hvordan en teoriehistorisk forankring og tydelig spesifisering av tre metateoretiske dimensjoner tilgjengeliggjør et *læringspotensiale* som Beck kunne hatt nytte av dersom han ønsket å erstatte tendenser til kunstig syntetisering med økt refleksjonsdybde i forhold til den samtidsdiagnostiske spesifiseringen av fornuftskritikken.

Den teoretiske tilnærmingen han anlegger kan styrkes av en større bevissthet om hva som stod på spill mellom de to ulike men likeverdige videreføringene av Frankfurterskolens perspektiv i etterkrigstiden. Dermed ville det også oppstå et gunstig utgangspunkt for en revidering av den nødvendige og ønskverdige kosmopolitiseringen av den kritiske teorien som Beck har tatt initiativ til.

KAPITTEL 6: KONKLUSJON

Det gjenstår, nå når så mye er sagt, å vende tilbake til et problem som ble formulert i innledningen, og deretter relativt raskt forlatt. Ettersom *faghistorisk rekonstruksjon med systematiske intensjoner* er en distinkt habermasiansk metodologi, oppstod en truende mulighet. Jeg kunne havne i en situasjon der dommene jeg feller over debatten som har vært oppgavens hovedemne ble en følge av *valget av metodologi*, snarere enn av den *bruken* jeg har gjort av denne metodologien.

I tråd med Talcott Parsons' forsvar for *sin* tilnærmingsmåte i *The Structure of Social Action*, hevdet jeg at det ville være mulig å avgjøre dette gjennom å vise hvordan de metodologiske premissene "fit into the structure of the study as a whole and its outcome" (Parsons 1968: 6).

Med Habermas' *egne ord* kunne faren for at man "ubevisst bringer partikulære interesser til gyldighet" reduseres, jo mer ens egen posisjon var i stand til "[at] optage, forklare, kritisere og videreføre tidligere teoritradisjoners intentioner i sig" (Habermas 2004b: 190).

Jeg har forsøkt å utarbeide min posisjon i forhold til den kritiske teori-tradisjonens *fornuftskritiske* aspekt, nettopp fra dette utgangspunktet. Etter å ha gitt en skisse av utviklingen fra Kant til Frankfurterskolen i innledningskapitlet, viste jeg hvordan den teorihistoriske utviklingslinjen delte seg i to i etterkrigstiden.

I kapittel 2 og 3 beksrev jeg hvordan henholdsvis Habermas og Foucault representerte hver sin versjon av fornuftskritikken, hvert sitt svar på dens *detranscendentaliseringsprosess*, dens situering og kontekstualisering. Det ble tydelig at Habermas' kritikkform kjennetegnes av en *kommunikasjonsteoretisk begrunnelse for et kvasitranscendentalt og proseduralt grunnlag som gir opphav til kritiske standarder eksisterende samfunn kan måles opp mot*. Foucaults kritikkform, på den andre siden, viste seg å bære preg av at *forholdet mellom viten, makt og subjektivering historiseres, slik at det vi tar for gitt ikke lenger byr seg frem som nødvendigheter, men tvert i mot som endrbare størrelser*.

Det utviklet seg på 1980- og 90-tallet en intens debatt omkring de relative fortrinnene til de to formene for fornuftskritikk. Jeg viste i kapittel 4 *hvordan Habermas' og Foucaults respektive løsninger på fornuftskritikkens detrans-*

cendentaliseringsprosess ble mottatt. Gjennom en lesning av den viktigste kommentarlitteraturen ble det tydeliggjort at debatten ble konstituert på Habermas' premisser, og at en refortolkning av debatten på et mer likeverdig grunnlag var et nødvendig steg for å fravriste den et læringspotensial den videre kritiske teoriutviklingen kunne ha nytte av. Jeg formulerte deretter et refleksjonsrom, et spenningsfelt, bestående av tre distinkte men forbundne dimensjoner: kontekstualisme vs. kontekstoverskridelse, immanens vs. transcendens og partikularisme vs. universalisme. I mine øyne fremstår dette som den faghistorisk forankrede og mest fruktbare måten å videreføre fornuftskritikkens kunnskapsgenererende motsetninger på. Denne posisjonen, som holder avstand til både syntetiserende bestrebelser og fremtvingelsen av en absolutt valgsituasjon, ble forsøksvis begrunnet nettopp ved at den er i stand til "[at] optage, forklare, kritisere og videreføre tidligere teoritradisjoners intentioner i sig" i størst mulig grad.

I kapittel 5 bød dessuten en tosidig komplementær begrunnelse seg frem. For det første representerte Ulrich Becks tilnærming en eksemplifisering av de kunnskapsgenererende motsetningenes verdi i forhold til den kritiske teoriens *samtidsdiagnostiske* aspekt. Der nest illustrerer hans Nye kritiske teori læringspotensialet i den rekonstruerte Foucault/Habermas-debatten. Det ble tydelig at *Becks kosmopolitisering av den kritiske teorien kunne vunnet refleksjonsdybde dersom den i større grad hadde koblet seg til den faghistoriske utviklingslinjen* jeg har presentert.

Dermed skulle ikke bare verdien det metodologiske utgangspunktet være sannsynliggjort. Forhåpentlig har jeg også lyktes i å besvare problemstillingene mine. Og kanskje kan dette gi et beskjedent bidrag til et forarbeid, en markkrydding i et stort teoretisk landskap, som på sikt kan gi grobunn for en kritisk teori som *både* er forankret i faghistoriens fornuftskritikk og velegnet til den samtidsdiagnostiske beskrivelsen av globaliseringsprosessene.

Kanskje finnes det noen som vil ta opp denne tråden i fremtidige studier.

Antall ord: 38 870

LITTERATURLISTE

Allen, Amy (2003), "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal".
Constellations 10:2 (180-198).

Ashenden, Samatha & David Owen (1999), "Introduction: Foucault, Habermas and the Politics of Critique". I Samantha Ashenden & David Owen (red.), *Foucault Contra Habermas* (1-20). London: Sage Publications.

Bahr, Ehrhard (1988), "In Defense of Enlightenment: Foucault and Habermas".
German Studies Review 11:1 (97-109).

Beck, Ulrich (1997), *Risiko og frihet*. Oslo: Fagbokforlaget.

Beck, Ulrich (2005), *Power in the Global Age. A new Global Political Economy*.
Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (2006), *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.

Beck, Ulrich (2007), *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bernstein, Richard (1994), "Foucault: critique as a Philosophical Ethos". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (211-242).
Cambridge: The MIT Press.

Conway, Daniel W. (1999), "Pas de deux: Habermas and Foucault in Genealogical Communication". I Samantha Ashenden & David Owen (red.), *Foucault Contra Habermas*. (60-89) London: Sage Publications.

Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow (1996), "What is maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'". I David Couzens Hoy, *Foucault: A Critical Reader* (109-122). Oxford: Blackwell.

d'Entrèves, Maurizio Passerin (1999), "Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's reading of 'What is enlightenment?'"'. *History of Political Thought* 20:2 (337-356).

Eriksen, Thomas Hylland og Halvor Finess Tretvoll (2006), *Kosmopolitikk. En optimistisk politikk for det 21. århundre*. Oslo: Cappelen.

Foucault, Michel (1994a), "The Art of Telling the Truth". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (139-148). Cambridge: The MIT Press.

Foucault, Michel (1994b), "Critical Theory/Intellectual History". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. (109-138) Cambridge: The MIT Press.

Foucault, Michel (1994c), "Two Lectures". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (17-46). Cambridge: The MIT Press.

Foucault, Michel (1995), *Seksualitetens historie 1: Viljen til viten*. Oslo: Exil.

Foucault, Michel (1999a), *Galskapens historie i opplysningens tisdalder*. Oslo: Gyldendal.

Foucault, Michel (1999b), *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Oslo: Spartacus.

Foucault, Michel (2000a), *Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 1*. London: Penguin Books.

Foucault, Michel (2000b), *Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 2*. London: Penguin Books.

Foucault, Michel (2000c), *Essential Works of Foucault 1954-1984. Vol. 3*. London: Penguin Books.

Foucault, Michel (2001), *Overvåkning og straff. Det moderne fengsels historie*. Oslo: Gyldendal.

Foucault, Michel (2004a), *Brugen av nydelserne. Seksualitetens historie 2*. Fredriksberg: Det lille forlag.

Foucault, Michel (2004b), *Omsorgen for sig selv. Seksualitetens historie 3*. Fredriksberg: Det lille forlag.

Foucault, Michel (2006a), *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge Classics.

Foucault, Michel (2006b), *Tingenes orden*. Oslo: Spartacus forlag.

Foucault, Michel (2007), *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-78*. New York: Palgrave Mcmillan.

Fraser, Nancy (1981). "Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusion". *Praxis International* 1:3 (272-287).

Habermas, Jürgen (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1994), "Taking Aim at the Heart of the present: On Foucault's Lecture on Kant's *What is Enlightenment?*". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (149-155). Cambridge: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1997), "Modernity: An unfinished project" i I Maurizio Passerin d'Entrèves & Seyla Benhabib (red.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (38-55). Cambridge: The MIT Press.)

Habermas, Jürgen (1999), *Kraften i de bedre argumenter*. Oslo: Ad Notam Gyldendal

Habermas, Jürgen (2004a), *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2004b), *Teorien om den kommunikative handlen*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.

Habermas, Jürgen (2005), *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (2007), *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press

Hiley, David R (1994), "Foucault and the Question of Enlightenment". I Berry Smart (ed.), *Michel Foucault. Critical Assesments Vol. 1* (165-180). London: Routleg.

Honneth, Axel (1997), *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: The MIT Press.

Hoy, David Couzens (1994), "Critical Theory and Critical History". I David Couzens Hoy & Thomas McCarthy, *Critical theory* (101-213). Oxford: Blackwell.

Hoy, David Couzens & Thomas McCarthy (1994), "Introduction". I David Couzens Hoy & Thomas McCarthy, *Critical theory* (1-4). Oxford: Blackwell.

Kant, Immanuel (1961), *Critique of Pure Reason*. New York: St. Martin's Press.

Kant, Immanuel (1989), "Svar på frågan: Vad er upplysning?". I Brutus Östling (red.), *Vad är upplysning? Kant, Foucault, Habermas, Mendelssohn, Heidegren* (27-36). Stockholm: Symposion Bokförlag.

Kelly, Michael (1994a), "Introduction". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (1-13). Cambridge: The MIT Press.

Kelly, Michael (1994b), "Foucault, Habermas and the Self-Refertility of Critique". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (365-400). Cambridge: The MIT Press.

Landry, Lorraine (2000), "Beyond the 'French Fries and the Frankfurter': an Agenda for Critical Theory". *Philosophy & social criticism* 26: 2 (99-129).

McCarthy, Thomas (1994a), "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (243-282). Cambridge: The MIT Press.

McCarthy, Thomas (1994b), "Philosophy and Critical Theory: A Reprise". I David Couzens Hoy & Thomas McCarthy, *Critical theory* (5-100). Oxford: Blackwell.

Nielsen, Torben Hviid (1997), "Å tenke seg ut av industrisamfunnet". I Ulrich Beck, *Risiko og frihet* (5-13). Oslo: Fagbokforlaget.

Nielsen, Torben Hviid (2004), "Mot et nytt samfunnsvitenskapelig paradigme?". I Ulrich Beck, *Globalisering og individualisering. Bind 1 – Modernisering og globalisering*. Oslo: Abstrakt forlag.

Norris, Christopher (1994), "'What is enlightenment?': Kant and Foucault". I Gary Gutting (red.), *The Cambridge Companion to Foucault* (159-196). Cambridge: Cambridge University Press.

Owen, Dawid (1999), "Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy". I Samantha Ashenden & David Owen (red.), *Foucault Contra Habermas*. (21-44) London: Sage Publications.

Parsons, Talcott (1968), *The Structure of Social Action. Vol. 1*. New York: The Free Press.

Rajchman, John (1988), "Habermas's Complaint". *New German Critique* nr. 45 (163-191).

Richters, Annemiek (1994). "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault". I Berry Smart (ed.) *Michel Foucault. Critical Assessments Vol. 1.* (302-328). London: Routleg.

Røssaak, Eivind (1998), *Det postmoderne og de intellektuelle. Essays og samtaler.* Oslo: Spartacus.

Schmidt, James & Thomas E. Wartenberg (1994), "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self". I Michael Kelly, *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate* (283-314). Cambridge: The MIT Press.

Schmidt, James (1997), "Habermas and Foucault". I Maurizio Passerin d'Entrèves & Seyla Benhabib (red.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* (147-171). Cambridge: The MIT Press.

Tretvoll, Halvor Finess (2007), "Den kosmopolitiske staten". *Agora* nr. 4 (253-264).

Tully, James (1999), "To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory". I Samantha Ashenden & David Owen (red.), *Foucault Contra Habermas* (90-142). London: Sage Publications.

Alle kilder som er brukt i denne oppgaven er oppgitt.